خالد حسين عثمان الكد

الأفنـــدية

ومفاهيم القومية في السودان



مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي

طرأت أشياء كثيرة منذ قدمت الأطروحة (والتي هي أساس هذا الكتاب) في عام ١٩٨٧ لنيل درجة الدكتوراه من جامعة ريدنق ببريطانيا. ولا أريد أن أقول ان تنبؤات كثيرة في الأطروحة تحقّق بعضها وبعضها وشيك الحدوث. أترك هذا للقارئ. الذي أستطيع قوله في كثير من اليقين هو أن المواضيع التي تناولتها هذه الأطروحة ما زالت مطروحة، ولعل بعضها ازداد حدّة وصارت مواجهته أكثر إلحاحاً. في مقدمة ذلك القضية القديمة الجديدة والتي حاولنا دائماً إسدال غلالة عليها تظل شفيفة ولا تفلح في سترها، إنها قضية القومية والذاتية السودانية، والتي ينبغي مخاطبتها بصورة أكثر صراحة ومباشرة وذلك لأن على حسمها يتوقف حسم كل القضايا المصيرية الأخرى.

الأفندية ومفاهيم القومية في السودان

خالد حسين عثمان الكد

الأفندية ومفاهيم القومية في السودان

ترجمة

محمد عثمان مكي العجيل



مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي

الأفندية ومفاهيم القومية في السودان

First Published in July 2011

الطبعة الأولى: تموز/ يوليو ٢٠١١

العنوان الأصلي للكتاب:

The Effendia and Concepts of Nationalism in Sudan



مسطورات
MUSTORAT
INTERNET ARCHIVE



المحتويات

إهــداء

إلى أمي زينب بت الملكة وأطفالي حسين وعزّة وسارة وريم، ولكل من يستحق من تجلّه،

إلى أولئك الرجال الذين علّموني كلٍ بطريقته، بأن «الحياة» و«المعرفة» متلازمتان،

إلى أبي حسين الكد،

وإلى شقيقي طه الكد وأخي عبدالخالق محجوب وصديقي محمد ميرغني نقد...

هذا بعض من عطائكم.

خـالد

تقدير وعرفان

أجدني في هذا العمل مدين لعدد كبير من الأهل والأصدقاء وعلى رأس قائمة هؤلاء يأتي أسم الدكتور **بيتر وودورد**، أستاذي الذي أشرف على الرسالة التي تمخض عنها هذا الكتاب والذي أود أن أتقدم له بشكر خاص وأن أعبّر له عن إحساس بالعرفان يبقي ما بقيت، لمساعداته و إرشاداته القيمة ومعلوماته المذهلة في الشئون السودانية، والتي ما ضنّ بها عليّ، متى طلبتها ليس ذلك فحسب وإنما لتشجيعه ومساعدته ودعمه، ولا سيما في الأحايين التي كانت فيها الدراسة السابقة لإصدار هذا الكتاب تكاد تتوقف أو يصرف النظر عنها بسبب الصعوبات المالية، الشكر كذلك موصول للمستر فرامبتون المدير المالي للجامعة على تفهمه وصبره الذي لم يكن من الممكن لولاهما إكمال هذا العمل.

أما شقيقتي **صفية** فأني لا أجد من مفرداتي ما أعبر به عن امتناني، ولولا عونها المادي ودعمها المالي المتصلان، ما كنت تقدمت في هذا المجال الأكاديمي خطوة واحدة وشقيقاتي **سعدية** (رحمها الله) **وبتول وثريا وفوزية** والملكة؛ كن بتأييدهن وتشجيعهن حافزاً عظيماً. فلهن شكري وما حييت عرفاني.

أود أيضاً أن يمتد ثنائي وعظيم شكري إلى أخي **عثمان حسن أحمد «الكد»** وقد جاء يوم شكره- رحمه الله- وكنت في أصل الرسالة التي اعتمد عليها هذا

الكتاب قلت في شكره أني أشكره لأنه وفر لي مذكرات والده - أبوي حسن- حسن **أحمد عثمان الكد**، والتي كانت لي ذات نفع لهذا الكتاب عظيم. أيضاً لتثبيطه المستفز والذي ربما كان، وقد علم ما لديّ من عناد موروث، يرمي به لتشجيعي. إلى أخي ورفيقي عمري (روسيا) كل الحب والود.

أما أصدقائي **الدكتور محمد عثمان وهباني والدكتور على عبد الله عباس والدكتور أحمد نميري والدكتور مبارك والدكتورة فايزة صديق الشفيع والدكتور محمد أحمد محمود والدكتور الطيب الأمين**، فلسوف يظل لساني يلهج بثنائهم لتوجيهي هذه الوجهة الأكاديمية.

أما أصدقائي **عبد القادر الرفاعي، الخاتم عدلان** (رحمه الله)، **حسن محيسي ومحجوب عباس**، فأقول لهم أن كنتم ترون في هذا العمل إنجازاً فإن كثيراً منه يعود إليكم، والشكر موصول لأعمامي **الهادي أبوبكر، إسماعيل العتباني، أحمد خير، حسن زيادة، محمد إبراهيم النور ويوسف بدري** لما قدموا لي من معلومات وما وفروا من وثائق، رحم الله **محمد إبراهيم** ومتع البقية بالصحة والعافية.

كما أذكر بمزيد من الشكر والعرفان **الدكتورة عفاف عبد الماجد أبو حسبو** لتفضلها بالسماح لي بأستخدم رسالتها ووثائقها ومقابلاتها التي كانت قد أجرتها مع قادة مؤتمر الخريجين وقيادات الحركة الوطنية السودانية.

أصدقائي **سامية عبد الماجد، أحمد جعفر، بدر الدين الشريف البيتي، بكري محمد على، إبراهيم النور، عمر سر الختم، فاطمة بابكر، سعاد أحمد إبراهيم، حامد الأنصاري، الييزابث هود جكسن وعثمان حامد سليمان** فلهم جميعاً شكري على تعضيدهم وتشجيعهم ومساعداتهم العظيمة.

وللأستاذة **سعدية محمد علي إسماعيل** بالدراسات العليا بجامعة الخرطوم

والأستاذة **إبتسام يس علي طه** بمعهد الدراسات الأفريقية الآسيوية جزيل الشكر على مدّهم لي بكثير من الوثائق والدراسات التي ما كان الحصول عليها في حالتي يسيراً.

أما البروفيسور **محمد عمر بشير** فقد جاء يوم شكره، وكنت قلت في شكري **لمحمد عمر بشير وعبد الرحمن أبوزيد** وهيئة التدريس في الجامعة الأهلية لا جاء يوم شكركم - جاء يوم شكر محمد عمر بشير، وله الشكر لا على ما قدمه لي ولكن على جلائل الأعمال التي قدمها لكل البلاد وأهلها.

الشكر للآنسة **جون مورس** التي قامت بتحويل تلك الأكوام المبعثرة من الورق إلى هذا الشكل المنسق.

وأخيراً، وليس بأي حال من الأحوال آخراً، هذه السيدة المدهشة والتي لا أجد، في حدود حصيلتي المتواضعة من المفردات، ما يبلّغ عرفاني، **للسيدة برناديت آن فيرونكاهكس** أو **برناديت عثمان** وزوجتي المتفهمة الصبورة المتسامحة التي ظلّت «تقابل ألجبره بابتسامة» وتلاقي كل ما كبدتها، أنا ومن حولي، من مشاق؛ هاشة باشة ودون تكشير، مدين لها أنا بما لا تجزيه الكلمات وكذلك أظل ما حييت.

خالد



مسطورات

MUSTORAT

تصدير

طرأت أشياء كثيرة منذ قدمت الأطروحة (والتي هي أساس هذا الكتاب) في عام ١٩٨٧ لنيل درجة الدكتوراه من جامعة ريدنق ببريطانيا. ولا أريد أن أقول أن تنبؤات كثيرة في الأطروحة تحقق بعضها وبعضها وشيك الحدوث. أترك هذا للقارئ، الذي أستطيع قوله في كثير من اليقين هو أن كثير من المواضيع التي تناولتها هذه الأطروحة مازالت. ولعل بعضها ازداد حدّة وصارت مواجهته أكثر إلحاحاً. في مقدمة ذلك القضية القديمة الجديدة والتي حاولنا دائماً إسدال غلالة عليها تظل شفيقة ولا نفلح في سترها، إنها قضية القومية والذاتية السودانية، والتي ينبغي مخاطبتها بصورة أكثر صراحة ومباشرة وذلك لأن على حسمها يتوقف حسم كل القضايا المصيرية الأخرى.

لقد كانت هذه القضية الموضوع الأساسي لدراستي، ولهذا الكتاب، والتي رأيت أن أنقلها للقارئ دون إدخال تعديلات عليها وذلك كونها شهادة للأيام التي قدمت فيها من ناحية، ومن أخرى فإن مواضيعها كما أسلفت ما تزال قيد البحث.

خالد الكـد - لندن

١٩٩٥/١/١٠


مسطورات
MUSTORAT

المقدمة

تصرّم واحد وثلاثون عاماً[1] منذ برز السودان، إفتراضاً، دولة قومية. واليوم فالسودان ليس، بأيّ من التعابير، أقرب إلى ذلك الوصف - الدولة القومية - مما كان عليه عام ١٩٥٦ عندما تم إعلانه دولة حرة مستقلة.

بالإضافة إلى الصراع الحاد بين الشمال والجنوب، فإن الصراعات العرقية الثقافية تظهر بجلاء في أقاليم مختلفة في السودان، واللفظ «**سوداني**» ليس، حتى الآن، لفظاً يمكن قبوله دون اعتراضات، كتعريف مقبول لكل الذين يقطنون هذه المليون ميل مربع التي تعرف باسم جمهورية السودان.

إن الحرب الأهلية التي انفجرت في أغسطس ١٩٥٥، لا يبدو اليوم (١٩٨٧) أنها سوف تضع أوزارها قريباً، ولقد بذلت مجهودات كثيرة؛ عقدت اجتماعات وأقيمت مؤتمرات ووقعت اتفاقات، ولكن، وبالأمس فقط جاءت أخبار معارك تخاض وطائرات تسقط ونسوة وأطفال يقتلون.

والناس في السودان يتحدثون هذه الأيام، مع بعضهم في كثير من التفاؤل

١- أساساً الكتاب أطروحة للدكتوراة، قدمها المؤلف عام ١٩٨٧.

والبعض الآخر في كثير من التشاؤم عن المؤتمر الدستوري. وكلا الفريقين، أهل التفاؤل وأهل التشاؤم لديهم من الحجج والأسانيد ما يدعم وجهات نظرهم وما يبرر تفاؤلهم أو تشاؤمهم.

فالذين يبنون على المؤتمر آمالاً عظيمة يدفعون، محقين، بأن الحرب فشلت في حسم النزاع ويجادلون، وفي ذلك قدر من الحقيقة كبير، أن المفاوضات نجحت في ١٩٦٥ و١٩٧٢ في توفير فترات من التعايش السلمي. في حين ترى المجموعات الأخرى أن المفاوضات لم تجدِ وأنها لم تحقق أي حلول دائمة وأن الحرب هي الحل الوحيد، وكأنما الحرب لم تجرب من قبل وكأنما رحاها لا تدور الآن.

وثمة مجموعة ثالثة أصابها القنوط وتصرف كل المجهودات على أنها إضاعة للوقت وترى أن هذه القضية لا حل لها لا بالحرب ولا بالمفاوضات. ويفضلون ما يظنون أنه الخيار الأسهل فيدعون للانفصال بين الشمال والجنوب.

فهل ترى يحّل ذلك القضية؟ الإجابة في اعتقادي «لا» فقضية أهل شمال السودان لن تنتهي بذهاب أهل جنوب السودان، لتأسيس دولتهم الخاصة بهم في الجنوب. وذلك لأنه، بادي ذي بدء هذه الدولة الجديدة لابد وأن تكون لها حدود جغرافية سياسية وإدارية معترف بها إقليميا وعالمياً. فأين ترى تكون هذه الحدود الجغرافية؟ أين يمكن تكون الحدود الجغرافية المقبولة لكل الأطراف؟ من هو الذي سيقوم برسم هذه الحدود ومن هو الذي سيقرر ما إذا كانت هذه البقعة أو تلك جنوبية أو شمالية؟ إن بعض الجنوبيين الذين يعتبرون أنفسهم «معتدلين» في أوساط الانفصاليين، يرون أن حدود دولة الجنوب الشمالية ينبغي أن تكون عند مشارف الخرطوم.

هذا من ناحية أما من الناحية الأخرى فما هو العمل مع أهل الغرب في كل من دارفور وكردفان والذين لا يرون أنفسهم منهم، وتنمو بينهم باضطراد مشاعر بذاتية منفصلة ويظهرون رفضاً عنيفاً لهيمنة سكان شمال و أواسط السودان وبنفس القدر ما هم فاعلون مع أهل شرق السودان الذين بدأت تظهر أيضاً لديهم مثل تلك المشاعر؟

وبالنظر إلى الوضع من وجهة نظر جنوبية، فهل يحل الانفصال القضية؟ وهل تنشأ في الجنوب دولة قومية متجانسة متماسكة إذا انفصل الجنوب من الشمال؟ الإجابة أيضاً «لا» يقيناً! ففي تلك البقعة التي تقطنها مئات المجموعات القبلية التي تتحدث لغات ولهجات مختلفة وتنتهج في الحياة سبل مختلفة فإن فرص التكامل في دولة قومية متجانسة محدودة جداً، ولا سيما إذا أخذنا في الاعتبار أن الصراعات والصدامات بين هذه المجموعات القبلية بلغت بالفعل درجة عالية من الحدة في بعض المناطق. فأعظم اثنتين من هذه المجموعات القبلية أعداداً وثروة وأعني الدينكا والنوير، ظلتا، حيناً من الدهر غير يسير، تستنزفا طاقات بعضهما المادية والبشرية وظلتا في حالة حرب تكاد تكون متصلة. ولذلك فأنه من المستبعد أن يلقي الجميع أسلحتهم ويقبلون على بعضهم بالأحضان في سلام ووئام لمجرد أنهم انفصلوا عن الشمال وأقاموا دولة جديدة.

إذاً، فيما أرى لا الحرب ولا الانفصال سيقودان إلى حلّ مقبول يؤدي إلى سلام واستقرار دائمين بين المجموعات المتباينة عرقياً وثقافياً ودينياً في السودان. وعلى هذا يصير البديل الوحيد المتوفر هو الحوار.

وبصرف النظر عما يعتقده الناس حول المؤتمرات فإنها تظل الخيار

الوحيد إذا كان الناس حقاً يبحثون عن حلّ للمسألة القومية في السودان وفي إنشاء دولة قومية يحصل فيها كل مواطن سوداني على حقوق متساوية ويتمتع بنفس درجة المواطنة. وكثير من المتفائلين، وأنا أحدهم، ينتظرون مثل هذا المؤتمر بتوقعات عظيمة، ولكن هذه التوقعات العظيمة والآمال العريضة ربما تنقلب إلى إحباطات عظيمة وانتكاسات كارثية في عملية التكامل القومي.

فأي تحضير للمؤتمر، أو أي تناول للقضايا حين ينعقد المؤتمر، لا يجعل أسبقيته المقدمة تعريف (**السوداني**) والقومية السودانية سوف لا يخلص إلى أي نتائج ذات قيمة وإذا أهمل المؤتمرون، كما فعلوا في مؤتمر المائدة المستديرة، قضية «**الهوية**» أو حاولوا أن يسدلوا عليها غلالة من التلطيف والتزيين، فإن أي نتائج يصلها المؤتمر أو أي مقررات يقررها ستكون مجرد مسكنات مؤقتة.

وللحصول على علاج ناجع فلابد من مواجهة حقيقية لواقع المجموعات السودانية المختلفة في الشمال والجنوب على حدٍ سواء وعليهم أولاً مواجهة هذا الصراع بين «العروبة» و«الإفريقانية» وصولاً إلى «**السودانية**».

وإنه لمن دواعي سروري أن يجئ هذا الكتاب في وقت لم تعد فيه قضية «القومية» وقفاً على الدراسات الأكاديمية والبحوث كما أنها لم تعد حقلاً للرياضة الذهنية للأفندية ونخبة المثقفين بل صارت هماً وقضية ماثلة في حياة المواطنين في كل أقاليم السودان، ولقد حاولت في هذه الدراسة متابعة القومية «**السودانية**» منذ مقدم الحكم الثنائي، الوقت الذي أعتقد أن جرثومة القومية الأولى فقست فيه، وحاولت متابعة الجوانب الايجابية والجوانب السلبية في

ممارسات الشريكين في الحكم الثنائي - البريطانيين والمصريين - ولعل أهمّ مساهمات الحكم الثنائي، هي خلق «طبقة الأفندية» أؤلئك الشباب الذين أعطتهم إدارة الحكم الثنائي تعليماً غربياً حديثاً.

تلك الأجيال الأولى التي تعلمت في ذلك النهج التعليمي الجديد والتي تأثرت، بالشريكين كليهما، في تكوين «مفاهيم القومية»، ذلك التأثير الذي كان سبباً في هذا «الانفصال» الذي يعاني منه كل مواطني جمهورية السودان.

ولقد قررت لذلك دراسة تطور طبقة الأفندية وتطور مفاهيمها القومية، ولإنجاز ذلك كان لا بدّ من أن أولي «**معني القومية**» شيئاً من الاهتمام للوصول إلى درجة من الوضوح لدى استخدام بعض المصطلحات وتحليل ونقد بعض المفاهيم أو المدارس الفكرية التي تتناول «القومية» وقد قمت بهذا في الفصل الأول من هذه الدراسة بعنوان «القومية معان ومفاهيم مختلفة».

وفي الفصل الثاني وتحت عنوان «من إعادة الغزو وحتى عام ١٩٢٤» حاولت استعراض دور الإدارة الجديدة في التعليم الذي استقدمته، في التنمية الاقتصادية وفي نشوء طبقة الأفندية وفي تكوين المفاهيم المختلفة للقومية بين أفرادها. وعلى وجه الخصوص مفهومي «السودان للسودانيين» و«وحدة وادي النيل».

في الفصل الثالث «أحداث ١٩٢٤» حاولت شرح الأسباب الحقيقية للأحداث ودور الإدارة، التي كان للبريطانيين اليد العليا فيها، في إشعال فتيلتها وماهية دوافعهم لذلك، كما يبحث الفصل في دوافع وردود أفعال العناصر التي شاركت في تلك الأحداث وعلى وجه الخصوص تلك العناصر من الرقيق السابق التي لم يكن لها انتماءات قبلية «**العناصر المنبتة**» والتي لعبت

الدور الأساس في تلك الأحداث، والذين يبدون، لبعض الدارسين في سياق التفسير الأسطوري لـ«ثورة ١٩٢٤م» مثلاً للتناقض لكونهم زنوجاً يقاتلون من أجل العروبة، يعالج الفصل أيضاً الإجراءات التي اتخذها البريطانيون للحد من تأثير ونفوذ شركائهم ومنافسيهم في ذات الوقت - المصريين. كما يعالج الفصل تعامل البريطانيين مع الأفندية عموماً ومع أولئك الذين ينحدرون من الرقيق السابق بوجه خاص في أعقاب أحداث ١٩٢٤.

في الفصلين التاليين تتناول الدراسة جمعيات القراءة التي لاذ بها الأفندية في أعقاب أحداث ١٩٢٤ كنتيجة لإجراءات الإدارة البريطانية القمعية، يتناول الفصل الرابع الابروفيين في محاولة لشرح مفهومهم المشوش للقومية والذي يحاول التوفيق بين شتات من الآيديولجيات الليبرالية والاشتراكية والإسلامية والعروبية. تتناول الدراسة الابروفيين ومفهومهم على ضوء منشأ أعضائها الاجتماعي وعلى ضوء قراءاتهم ولا سيما إصدارات الجمعية الفابية ومطبوعات نادي الكتاب اليساري.

في الفصل الخامس تتناول الدراسة الجمعية الأساسية الثانية، مجموعة الموردة/ الهاشماب. وتحاول كشف النقاب عن دور الأخوين عشري الصديق، الذين ينحدران من أصول زنجية من الرقيق السابق، في إدخال الدعوة لمفهوم جديد هو مفهوم «**السودانية**» وكيف أن مفهومهم للقومية استخدم لاحقاً بواسطة أعضاء الجمعية الآخرين، وعلى وجه الخصوص أولاد الهاشماب، لأعراض غير التي رمى إليها الأخوين محمد وعبدالله عشري الصديق.

في الفصل السادس تهدف الدراسة إلى تقصي دوافع الأفندية، وخصوصاً

المجموعتين السابقتي الذكر، الابروفيين، والموردة، لمحاولة توحيد طبقة الأفندية. ولقد حاولت دراسة دوافع الأفندية على ضوء كثير من المؤثرات الثابتة والمتحولة. ومن أهم هذه التأثيرات النهج المتغير لتعامل البريطانيين مع تلك العناصر المتعلمة نتيجة لانتشار «المد النازي» والاستجابة الواسعة له في أوساط القوميين في تلك البلدان المستعمرة. جانب آخر كان على قدر كبير من الأهمية، وذلك نموذج المؤتمر الهندي والذي أنبهر به الأفندية السودانيون غاية الانبهار والذي نهجوا نهجه في محاولة توحيد طبقتهم. ولقد حاولت في هذا الفصل الإجابة عن ثلاثة أسئلة أساسية:

(١) لماذا كان الأفندية يحاولوا توحيد طبقتهم ومواجهة الزعامة التقليدية العشائرية والدينية؟

(٢) لماذا تحولت الإدارة البريطانية عن تأييد الزعماء التقليديين ولماذا تتطلع إلى التعامل مع الأفندية وتشجع تعاونهم؟

(٣) لماذا أختار الأفندية نهج المؤتمر، ونهج نهرو على وجه التحديد وسيلة لتوحيد طبقتهم؟

وعلى ضوء الإجابات عن هذه الأسئلة يتناول الفصل تأسيس مؤتمر الخريجين وتطورات فصائله المتصارعة حتى صارت أحزاب سياسية، ينظر الفصل أيضاً في نشأة تلك الأحزاب وفي برامجها وفي مفاهيمها للقومية.

تذييلاً للدراسة فقد حاولت أن أتناول، في شيء من التوسع، الصراع بين العروبية والأفريقية في مفهوم القومية وانعكاسات ذلك على العلاقة بين الشمال والجنوب. واستكمالاً لهذا فقد حاولت تقصي الجذور التاريخية للعلاقة منذ العهد التركي مروراً بالمهدية وحتى فترة الحكم الثنائي التي لعب فيها

البريطانيون دوراً خطيراً في استطالة الحواجز وتوسيع الشقة بين المفهومين، العروبي والأفريقي.

حاولت في ختام دراستي ربط الجوانب الإيجابية والجوانب السلبية بصراع اليوم حول الهوية والذاتية السودانية، ولإضاءة مساحات، أرى أنه يتحتم على السياسيين السودانيين وعلى الدارسين الباحثين التصدي لها بصراحة ووضوحٍ تامين.

الفصل الأول

القومية: معانٍ ومفاهيم مختلفة

«كم كلمة عانت من الإفساد منذ شوسر وحتى الآن»، يستعير لويس سنايدر عبارة توماس ميدلتون التي يستهل بها الفصل الأول في كتابه «معني القومية». إن العبارة استهلال مثير حقاً لفصلٍ عنوانه أكثر إثارة: «سطوة الكلمات».

تحت هذا العنوان يسرد سنايدر في كثير من التفصيل التطورات أو «الفساد» التاريخي للكلمات «أمة»، «قومي» و« قومية» وهو بعد كل ذلك السرد المفصّل يجد نفسه في وضع يجبره للقول بأنه:

> «يعتبر بعض الدارسين أن معني القومية اختلاق عقلي وفلسفي بالغ التعقيد حتى أنهم يفترضون أو يثبتون صراحة أن تعريفه مستحيل».

ويواصل سنايدر ليقول:

> «هذا المصطلح، الخادع البساطة، (القومية)، إنما يستخدم لوصف ماهو في الواقع ظاهرة تاريخية بالغة التعقيد. ولقد أفنى عدد من العلماء حيواتهم في سبيل استجلاء معنى «القومية» وبرغم هذا التفاني فأنهم لم يحصلوا على تعريف تّم الإجماع عليه. والعلّة

تكمن، جزئياً، في عدم كفاية الكلمات كأداة في التواصل الاجتماعي وجزئياً في المدلولات المختلفة «للقومية» ومن العوامل التي تزيد الأمور تعقيداً أن معنى «القومية» يتغير مع مسار التاريخ، ثمة عامل آخر وهو أن «القومية» تعني أشياء مختلفة بالنسبة للأشخاص المختلفين»[١].

إن الرؤى والأفكار، ومنذ بدايات التاريخ الإنساني المدوّن تلوّنت بالكلمات ولوّنت الكلمات، ولهذا فأنه من الضروري، لدراسة أي موضوع، البداية باتفاق حول مصطلحات واضحة، وإذا كان ذلك مستحيل أو بالغ الصعوبة أو مربكاً، فأن الكلمات التي نستخدمها، كما يقترح فريدرك هيرتز؛ «ينبغي أن تكون واضحة في السياق الذي نستخدمه فيها»[٢].

مرت الكلمات «Nationality» «National» ،«Nation» بتطورات تاريخية كثيرة قبل أن تكتسب معانيها المعاصرة وقبل كل المصطلحات فقد مرّت بتلك المرحلة من التغيير المتبادل أو الإفساد المتبادل، كما قال ميدلتون، بين المصطلح والمفهوم والعكس وبالإضافة إلى ذلك فهنالك أبعاد قانونية واجتماعية عملت كلها لبلوغ هذه الكلمات هذه المعاني والمدلولات التي تحملها الآن والتي تجد تعريفاً لها في القواميس والمعاجم الإنجليزية ولكن إكتسبت هذه المعاني وتدرجت إليها من الأصل اللاتيني للكلمة Nation وNatus فذلك نتيجة عملية تاريخية، سياسية، اجتماعية طويلة حافلة بالتطورات و«الأفسادات» المتبادلة بين

١- Louis L Synder, The Meaning of Nationalism Green Wood Press Conneticut 1968..

٢- Fredrick. Hertz\ Nationality in history and politics, Routledge and Kegau .Paul, London, 1944,P8

المصطلح والمفهوم ومن خلال خلق مصطلحات لمفاهيم موجودة فإن مفاهيم جديدة تنشأ وتنعكس فيها بالضرورة ظلال تنتشر بها من المصطلحات نفسها.

ولفظ أمة «Nation» كمصطلح سياسي اجتماعي؛ ورغم الجدل القائم حول كثير من جوانبه فأنه يُقبل عموماً في إطار تعريف فرانسيس ليبر «جمع من السكان، خرج منذ فترة من مرحلة الصيد، واستقر على بقعة محددة من الأرض ذات حدود جغرافية محددة لها اسم معين ويتحدث ساكنوها لغتهم الخاصة ولهم أدبهم الخاص ودستورهم الخاص الذي يميّزهم من المجموعات الأخرى المشابهة وأن يكونوا مواطنين أو رعايا لحكومة موحدة»[٣].

متى وكيف وصل الناس إلى هذا المفهوم الحديث أول مرة، فهذا ما يزال موضوعاً للخلاف. ولقد ظلّ المؤرخون وعلماء السياسة والاجتماع يناقشون ما إذا كان الوعي القومي وفكرة الأمة موجودين منذ قدم الزمان. وباختلاف المواقف والمنطلقات جاءت الإجابات مختلفة. ويشير إلى هذه الإجابات المختلفة فريدرك هيرتز في «الأصل التاريخي للقومية» فيقول:

> «بينما يعتقد أوغست تييري أن الروح القومي الفرنسي كان قد بدأ يستيقظ في القرن التاسع، فأن لوتقانون يعتقد أن القرن الثاني عشر هو القرن الذي بدأت فيه بوادر القومية ويرى رانكا أنه القرن الثالث عشر، أما جيزوت وميشيليت فيؤكدون على أهمية حرب المئة عام في القرنين الرابع عشر والخامس عشر وعصر جان دارك، بينما يفترض كثير من المؤرخين أن انجازات التوحيد السياسي والانتصارات

٣- Frauas. Lieber\ Fragments of political science on nationalism and internationalism, New York, 1968, P7-8.

الحربية العظيمة والازدهار الثقافي تجعل القرنين السادس عشر والسابع عشر الفترة الحاسمة في تاريخ القومية.

أما لاسيفز وأدرلاند فيريان أن ثورة القرن الثامن عشر العظيمة هي التي أيقظت الروح الوطني الفرنسي وأيقظت القومية»[٤].

ويقول الياس خدوري في استهلال غاضب لكتابه «القومية»:

«إن القومية نظرية اخترعت في أوروبا في مطلع القرن التاسع عشر وهي تتظاهر بتوفير معيار لتحديد الوحدة السكانية المثلى لتتمتع بحكومة منفردة خاصة بها لديها الشرعية لممارسة السلطة على الدولة وحق تنظيم المجتمع والدولة»[٥].

ولا أهتم هنا بمناقشة أراء اليأس خدوري حول القومية ولكن أهتم بمقالته حول تأريخها وإلى أنه ينسب بوادرها إلى بروسيا وعصر التنوير واعتماده في ذلك إلى كلمات فريدرك الأعظم (حب الوطن الأب) ومع ذلك فهو يوافق أكثرية الباحثين في أن تلك المشاعر بدأت تعبّر عن نفسها بوضوح أثناء الثورة الفرنسية يقول خدوري:

«كانت تلك الفكرة سائدة في أوروبا حين اندلعت الثورة الفرنسية، إنه لمن الضروري أن تتذكر أهمية هذا الحدث، إنها لم تكن مجرد انقلاب استبدل حكاماً بحكام، فقد كان ذلك مألوفاً في أوربا وقد أخذت الثورة الفرنسية بادئ الأمر على أنها كذلك أو على الأقل أنها محاولة لتحقيق برامج عصر التنوير، ولكن بدأ ينضح أن الثورة

٤- Franas. Herz \ Nationality in history and politics, Routledge and Kegau, P31.

٥- Elie. Kedoure \ Nationalism, Hutchwson University library, P9.

الفرنسية استقدمت إمكانات جديدة في استخدام القوة السياسية وغيرّت الأهداف التي يسعى الحكام إلى تحقيقها وفق الشرعية والصلاحيات الممنوحة لهم».

«لقد كانت الثورة تعني أنه إذا لم يعد مواطن الدولة راضى عن الترتيبات السياسية لمجتمعه فالمواطنون يملكون الحق والقوة لاستبدالها بترتيبات أخرى أفضل، ولقد جاء في إعلان حقوق المواطن إن السيادة تكون، ضرورة، بيد الأمة وليس الفرد أو مجموعة من الأفراد ممارسة أي سلطة لا تخولها الأمة بممارستها وهنا واحدة من المبادئ الأساسية التي لا يمكن لنظرية مثل «القومية» أن تكون منظورة من دونها»[٦].

إنه لمن الضروري كما قال اليأس خدوري أن تذكر أهمية الثورة الفرنسية ليس لأنها (عمقت عدم الأستقرار السياسي) ولا لأنها (جعلت الإرهاب علامة مميزة في التطور السياسي)[٧] وإنما، في اعتقادي، لأنها تعطي إجابـات مقبولة عن كيف ومتى بدأت المصطلحات «أمـة» و«قومي» و«قومية» تكتسب معانيها، والأهم من ذلك، لماذا بدأت تكتسب معانيها؟

يؤكد دينكوارت روستوف في كتابه «عالم الأمم» على الأثر العميق لإعلانات الثورة الفرنسية على معنى مصطلح «الأمة» ويلفت الانتباه، بصورة ما، إلى مسالك تساعد في الإجابة على السؤال لماذا أكتسب المصطلح «أمة» معناه أو معانية المعاصرة:

٦- Ibid, P 12-13.

٧- Ibid, P13

من الواضح أن كثير من المجتمعات السابقة للمجتمعات الحديثة، لم تكن أمماً، فلم يكن هنالك ولاء مشترك بين العبيد والأسياد في المدنية الإغريقية القديمة، ولقد كان هنالك تعارض في الولاءات في أوروبا في القرون الوسطى بين البابوات والأباطرة والملوك والأدواق والبلاطات والمدن والقرى. ورغم أن هذه التناقضات والتعارضات تقلصت أو ضاقت في عهد الإقطاع إلاّ أنها ظلّت هناك. إن التكوين النموذجي للإمبراطوريات كان سيطرة مجموعة من الغزاة على مجموعة متميزة من المجتمعات المحلية. ولذلك يمكن القول بأنه لم تكن هنالك «أمة» في الإمبراطوريات القديمة في القرون الوسطى أو في عهد الإقطاع، في أوربا أو في أي إقليم آخر»[٨].

ويمكن الدفع بالطبع بأن فرنسا تم توحيدها قبل الثورة الفرنسية وأنها يمكن أن توصف، حتى قبل الثورة، بأنها أمة. ولعلة صحيح، تاريخياً أنه قد تمّ توحيد فرنسا تحت الملكية المطلقة في عهد لويس الرابع عشر ولكن ما إذا كانت أمة أم لا فهذا ما سنراه.

لقد أدي بذخ لويس الرابع عشر، في فترة حكمه، إلى القضاء على المخصصات الملكية مما استدعى زيادة في الضرائب أدت بدورها إلى كوارث مالية في فرنسا أثرت بالضرورة على النظام التجاري الفرنسي الذي كان يعتمد بالدرجة الأولى على التجارة الحرّة. وجاء خلفه لويس الخامس عشر ذو الواحد وعشرين ربيعاً والذي كان يفتقر لمقدرات سلفه وتجاربه وقد كان لعجزه ونصائح وزيره الضارّة أثر كبير في سرعة تردي الأوضاع في فرنسا. والنظام الضريبي والتعريفة الجمركية وكل أنواع الحجر والمضايقات التي وقعت فيها

٨- Denkwart. A .Rustow \ A world of nations, P28.

التجارة خلقت صراعاً حاداً داخل المملكة. وقد كانت لهذا صراع عدّة جوانب تميز منها جانبان بقدر عظيم من الأهمية أولهما الصراع الطبقي الذي وصفه روبيسبير «بصراع القوى» يقول روبسبير: «هنالك ثلاث قوى هي الملكية والارستقراطية والشعب».

والشعب أو الناس كما يقول كوبان «يساند الذي تتوافق مصالحه مع مصالحهم». والثاني ذلك التعارض في المصالح بين المدن والقرى والذي خلقته الإجراءات التي أدخلت على التجارة المحلية. يضيف كوبان تلك الأوضاع فيقول:

> «لقد كانت أجزاء كبيرة في فرنسا تجد حرية أكبر في الإتجار مع دول أخرى منها عند الإتجار مع مدن فرنسية أخرى داخل المملكة الفرنسية»[٩].

وفي مثل هذه الحالة فأن الحديث عن «الولاء المشترك» الذي ذكره روستوف يصير غير ذي موضوع. وأهمية الثورة الفرنسية، بالنسبة لهذه الدراسة يكمن في أنها تعطي، في إعلاناتها، «الأمة» هذا البعد الجديد (الولاء المشترك)، فإعلان حقوق الإنسان والمواطن والذي يقول بأن (السيادة تكون بين الأمة وليس لفرد أو مجموعة ممارسة أي سلطة لا تخولها الأمة بممارستها) تضيف إلى لفظ «أمة» عبارة لم تكن موجودة فيها لا في أصلها اللاتيني ولا في مشتقاته في اللغات الأوربية الألمانية والإنجليزية والفرنسية.

ولقد وردت كلمة أمة في الفرنسية والإنجليزية قبل هذا الإعلان لوصف أناس تجمع بينهم خصائص مشتركة، فجامعة باريس مثلاً كانت مقسمة إلى «أمم» «Nations»:

٩- Alfred. Cabban \ History of Modern France, Pelican, P45.

أمة فرنسا المبجّلة (٢) أمة بيكارد المخلصة (٣) أمة لومباردى الشريفة (٤) أمة جرمانيا العتيدة، ولقد كان التقسيم على أساس اللغة المستخدمة للتدريس في كل كلية من الكليات.

وقد استخدم شكسبير لفظ «أمة» في بعض أعماله لوصف مجموعات بعينها على أساس اللغة أو العرق. أما البعد الذي أضافته الثورة الفرنسية والذي غيّر بعد ذلك وجه الأرض، إلى الأحسن أو الأسوأ، فهو ذلك «الولاء المشترك» الذي تضمنته إعلانات الثورة الفرنسية: الولاء لدستور ديمقراطي يعطي كل المواطنين حقوقاً وفرصاً متساوية. هذا الجديد قدم إضافة هامة لمعني «الأمة». هذا البعد الجديد، الذي كان كما رأينا نتيجة عملية اقتصادية اجتماعية، سياسية وقانونية طويلة، أثر منذ ذلك الحين على أوجه الحياة في أوروبا وفي كل إنحاء العالم ولا سيما عندما بدأ البعد القانوني يعمل لربط «الأمة» بشعب يحكم نفسه وينتظم في «دولة قومية». وبعض جوانب هذه الآثار بالطبع هي فهم وتفسير واستخدام المصطلح نفسه... الشيء الذي يجعل علماء مثل سنايدر يقرون بعد طول عناء أن وجود تعريف متكامل للمصطلح يبدو مستحيلاً!

وإذا كان هذا هو الحل مع من يتعاملون مع المصطلح في لغة واحدة فأن الصعوبة تتضاعف في حالة الذين يتعاملون معه في أكثر من لغة. وحتى عند الكتابة باللغة الإنجليزية فأن الناطق بالعربية مثلي لا يستطيع تجنب معادلات تلك الألفاظ والمصطلحات في العربية.

ولفظ «أمة» في اللغة العربية وهو المعادل لـ«Nation» يعني حسب مختار الصحاح: (جمع من الحيوانات) وقد اكتسبت بفضل جهود اللغويين وعلماء

السياسة والاجتماع معنى معادلاً لمعنى «Nation» الإنجليزية وإذا كنا نريد أن نشتق معادلاً للمصطلح «Nation» حسب قواعد اللغة العربية والنحو العربي قلنا «أميّ» وهذا يعني بالطبع غير القارئ والكاتب وإذا نسبنا للجمع «أمم» قلنا «أممي» والتي تصير حسب المصطلحات السياسية والاجتماعية السائدة الآن معادلاً لـ«Internationalist» والمعادل لـ«Nationalist» كذلك إما أن نستصدره من «أمة» فيصير «أمية» ويصير معناها في الشائع المعروف عدم القدرة على القراءة والكتابة أو أن نستصدره من الجمع «أمم» فيصير «أممية» ويصير هكذا معادلاً لـ«Internationalism» وليس «Nationalism».

وبينما يستخدم علماء السياسة والاجتماع العرب كلمة «أمة» لتعني «Nation» فأنهم يستخدمون «قومي» لتعني «National» واللفظان تمَّ اشتقاقهما من الكلمة «قوم» والتي تعني حسب مختار الصحاح (جماعة من الرجال) ثم صارت لاحقاً تعني جماعة من الرجال والنساء وذلك عند الإشارة إليهم كأتباع أو أشياع أو رهط شخص معين ولقد تكرس هذا المعنى بعد نزول الإسلام والإشارة فيه إلى أقوام بعينها كقوم نوح وقوم لوط وغيرهما.

والمدهش حقاً أن الكلمة نفسها «قوم» لم تكتسب أي معانٍ أو أبعاد جديدة في حين أن مشتقاتها «قومي» و«قومية» اكتسبتا معني تعادل «National» و«Nationalism» الحديثين.

وكلمة «أمة» لم تكن في تاريخ الأدب العربي والثقافة العربية الإسلامية تحمل معنى «Nation» الحديث. وقد كانت قبل الإسلام وحتى بعده تعنى (جمع من الحيوانات) وقد جاء في حديث الرسول(ص) (لولا أن الكلاب أمة لأمرت بقتّلها) ولكنها ابتدأت تكتسب معان جديدة منها الإشارة إلى جماعة

معينة من الناس كما وردت في القرآن يخاطب المسلمين «وجعلناكم أمة وسطاً»، ثم وردت بعد ذلك نسبة للرسول على لسانه «أمتي» أو نسبة إليه «أمة محمد»، ولقد ظلّت في حدود ذلك المفهوم حتى اكتسبت، كرد فعل للسيطرة الأوربية، المعني الحديث للأمة والذي يعادل المصطلح الأوربي «Nation». كتب الياس خدوري في مقدمة لمجموعة مقالات حررها عن «القومية» في آسيا وأفريقيا، يقول:

«هنالك الآن نوع من الاتفاق العام على أن «القومية» في آسيا وأفريقيا، هي رد فعل للهيمنة الأوربية. ولكن طبيعة هذه الهيمنة والكيفية التي حركت بها رد الفعل هذا وشكل رد الفعل نفسه، فإن درجة الاتفاق حولها أقل كثيراً، فإحدى طرق وصف الحالة بين الذين يتخذون الماركسية إنجيلاً، وكثيرين غيرهم، هو أن القومية في آسيا وأفريقيا نتاج طبيعيٌ للاستغلال الذي تعرضت له تلك المناطق. ذلك الاستغلال الذي يعرّف باسم الإمبريالية، ليس مفهوماً آيديولجياً وإنما هو تعميم بسيط يجد جذوره في ملاحظات تجريبية. ونجد في بعض الكتب التي صدرت حديثاً أن المحتوى الأساسي للحكم الاستعماري هو الاستغلال الاقتصادي. إن هذا التفسير لمجمل النشاط الأوربي وراء البحار والذي صار مقبولاً في كل أنحاء العالم، عمل على نشره بعض الأوربيين الذين استخلصوا منه إحساساً بالذنب عميقاً ومدمراً وكرسوه في أذهان من يتلقون عنهم من الأوربيين الكرام»[١٠].

ولا يحتاج المرء لاحتضان الماركسية إنجيلاً، لرفض حجج خدوري حول

١٠- Elie. Kedourie\Nationalism in Asia and Africa, Wredenfield and Nicolson, London, 1971. Introduction.

الاستغلال الاقتصادي للحكم الاستعماري، والذي وصفه لينين بل وماركس وأنجلز في مرحلة أسبق، إن الاستغلال الاقتصادي ودوره في تطور البرجوازية حتى صارت لها اليد العليا وقضت على نظام الإقطاع، صار حقيقة تاريخية ثابتة ومقبولة حتى من خدّوري نفسه ولتطور الاقتصادي في إطار النظام البرجوازي مركز وسائل الإنتاج وحصر الملكية في أيادي قلة من الناس. وقد تبّنى هذا المفهوم الاقتصاديون وعلماء الاجتماع الذين سبقوا ماركس مثل ريكاردو وآدم سميث.

ولقد كانت إمبراطوريات ما رواء البحار قائمة حين كتب ماركس وانجلز في البيان الشيوعي:

> «إن الحاجة الدائمة للأسواق الممتدة لمنتجاتها تطارد البرجوازية على سطح الكرة الأرضية كلها، ينبغي عليها أن تفتش في كل مكان وأن تستقر في كل مكان و تخلق علاقات بكل مكان»[١١].

إن أهمية ملاحظة ماركس وانجلز تنصب على الجزء الذي يؤكدان فيه على (الحاجة الدائمة للأسواق الممتدة ونتائج هذا الامتداد. وكذلك فأن تأكيد لينين على السمة الاقتصادية للاستعمار لم تكن بدعة أو كشفاً جديداً، ويعترف لينين- وهذا ليس غائباً عن خوري- بأنه اعتمد كثيراً على (هوبس) ولا سيما على مقولته:

> «إن الجذر الاقتصادي الأساس للامبريالية يكمن في تصدير رأس المال بحثاً عن فرصاً للاستثمار كانت قد بدأت في الاضمحلال محلياً»[١٢].

١١- Manifesto of the Communist Party, Progress Publishing House, Moscow, P50-51.

١٢- Leuin: Imperialism, Highest stage of capitalism, Introduction, Progress Publishing House.

والجدّة هي تفسير (الأنشطة الأوربية وراء البحار) كما يسميها خدوري، وعلاقة تلك الأنشطة بالقومية في تلك البلدان التي زاول فيها الأوربيون تلك النشاطات الاقتصادية. وهذه الأنشطة التي فسرها لينين في أعلى مراحلها وصفها ماركس وانجلز في مراحل أسبق في البيان الشيوعي:

«لقد أخضعت البرجوازية البلاد لحكم المدن، لقد أنشأت مدناً ضخمة. وزادت نسبة أكبر من سكان الحضر مقارنة بسكان الأرياف وأنقذت بذلك جزءاً لا يستهان به من السكان بلاهة الحياة الريفية وكما جعلت الأقطار تعتمد على المدن فقد جعلت البلدان البربرية وشبة البربرية تعتمد على البلدان المتحضرة.. جعلت أمم الفلاحين تعتمد على أمم البرجوازية.. جعلت الشرق يعتمد على الغرب. وطفق البرجوازيون يزحفون على مجموعات السكان المبعثرة في كيانات صغيرة وعلى وسائل الإنتاج وقد جمعت البرجوازية السكان في كيانات أكبر ومركزت وسائل الإنتاج وحصرتها في أيادٍ قليلة. وكانت النتيجة اللازمة لهذه الأشياء هي المركزية السياسية وتم جمع المقاطعات والمديريات المستقلة أو التي كانت تربط بينها روابط واهية في المصالح والتداين والحكومات والنظم الضريبية، وحشرها في أمة واحدة ذات حكومة واحدة وقوانين موحدة ومصالح طبقية قومية موحدة وجغرافية معرفة وضريبة جمركية محددة»[١٣].

إن تلك الأنشطة من أي زاوية نظر إليها، لها آثارها الايجابية والسلبية على البلدان المستعمرة. وأكثر ما يهمني هو رد فعل سكان تلك البلدان والذي

١٣- Manifesto of The Communist Party, Progress Publishing House, P50-51.

ولد «القومية» والحركات القومية. ورد الفعل في حد ذاته كانت له جوانب ايجابية وأخرى سلبية وأكثر الجوانب سلبية وأكثرها خطراً هو ذلك الذي يتجسد في ذلك الخنوع السيكولوجي للسياسيين وعلماء السياسة والاجتماع في البلدان المستعمرة والذي يعبر عن نفسه بجلاء في ابتداع مصطلحات معادلة لمصطلحات (أسيادهم).

وحقيقة إن مصطلح «قومية» بمفهومه المعاصر ظهر فجأة في الأدب السياسي الذي كتب بالعربية في آسيا وأفريقيا، ودون تدرج يمكن متابعته، يكشف عن أنه كان رد فعل (لسنا أقل شأناً أو أدنى، إننا أمة قومية مجيدة لديها مواصفات الأمة الحديثة).. وكذلك يتجاوز أو يقفل سياسيو آسيا وأفريقيا والدارسون في العلوم السياسية فيهما واقع بلدانهم ومجتمعاتهم ودون وعي بهذا الخنوع السياسي الذي خلق هذه الدونية يبدؤون في احتضان أوهام المجد والسؤدد وتصير كلمات مثل «بلدي» و«محلي» و«قبلي» و«إقليمي» كلمات مسيئة وجالبة للحقارة والصغار، وذلك لأنها لم تعد مستخدمة في المصطلحات السياسية الاجتماعية الأوربية، حتى كلمة «وطني» التي كانت حتى وقت قريب ذات جرس يملأ النفس بالعزّة والفخار فقدت ذلك الجرس وذلك البريق. وصار علماء السياسة والاجتماع حين يكتبون بالعربية عن الحركات الوطنية ويكتبون «الحركة الوطنية» ولكنهم حين يترجمون ما كتبوا إلى اللغة العربية يكتبون «The Nationalist Movement» والتي إذا ترجمناها ترجمة أمينة مرة أخرى إلى العربية تصير «الحركة القومية» وهذا في اعتقادي ليس نتيجة قصور لغوي فمعظم هؤلاء الكتاب يمتلكون ناصية اللغة العربية واللغة الإنجليزية على حدٍ سواء وهم يعرفون تماماً أن ترجمة «الحركة الوطنية في السودان» ليست «الناشونالست موفمنت» «Nationalist Movement» وإنما «الباتريوتك

موفمنت» «Patriotic Movement».

وفي دراستي لأثر الاستعمار الثنائي على التطور الثقافي والسياسي في السودان فإنني أجد هذه المصطلحات على قدر كبير من الأهمية، وأن إساءة استخدام أي منها عمداً أو تقليداً يسبب ارتباكا هائلاً، وربما كانت عواقبه وخيمة. ولأحدد ببحث المصطلحين «وطني Patriotic» و«قومي Nationalist» في اللغتين العربية والإنجليزية ثم سألت نفسي بعد ذلك: أيهما ينطبق على حال البلاد حين فتحتها الجيوش المصرية البريطانية وفي الفترة التي تلت الغزو؟

إن مصطلح «الوطنية Patriotism» هو الإحساس بالانتماء والحب للأرض والديار، ومايستلزمه هذا هو وجود ديار.. وطن ومواطنين يقطنون هذه الديار ويحسون بالانتماء إليها ويحبونها. هذه الشروط كانت متوفرة في هذه الرقعة الجغرافية التي تعرف الآن باسم السودان بينما أن شروط «قومية Nationalism» كما وضحنا آنفاً لم تكن موجودة ولذلك فأنه من الضروري اعتبار هذا عند تناول هذه القضية في السودان. ينبه المؤرخ السوداني محمد سعيد القدال إلى ضرورة تناول هذه الظاهرة في سياقها التاريخي فيقول:

> «إن الحركة القومية لها معان وجوانب متعددة ومختلفة وهذه الاختلافات هي انعكاسات للتطورات التاريخية لمجتمعات معينة، وهي كذلك انعكاسات لتناولات آيدلولجية لطبقات مختلفة للتطور التاريخي لتلك المجتمعات».

ويواصل القدال قائلاً:

> «إن الحركات القومية تعتي ضرورة وجود وطن ثم بعد ذلك نمو شعور بالانتماء إلى ذلك الوطن.. أنه شعور بالانتماء إلى مكان محدد في زمان محدد» ويؤكد القدال، مصيباً، أن الدولة القومية «ليست

> قدراً كتب على البشرية منذ نشأتها الأولى وإنما هو ظاهرة تاريخية وُجدت حين توفرت الظروف الموضوعية لوجودها. وقبل وجود «الأمة» كان لدى الناس شعور بالانتماء لأشياء أخرى غير الأمة. كان لديهم إحساس بالانتماء للطبقة وللقبيلة وللعقيدة بل وللأسياد النبلاء والملوك والأباطرة. ويحدثنا التاريخ عن أُناس انتموا بتفانٍ إلى أشياء حاربوا من أجلها وماتوا من أجلها ولم تكن تلك الأشياء أشياءً قومية»[١٤].

أن الرقعة الجغرافية التي تعرف الآن بالسودان، وبحدودها هذه وقاطنيها برزت إلى حيز الوجود كوحدة سياسية وإدارية عندما احتلتها الجيوش التركية، قبل ذلك كانت هنالك ممالك وولايات ومقاطعات صغيرة كانت الروابط بينها واهية جداً وحين توجد فأنها تكون في الغالب علاقات عدائية ولا سيما بين الممالك والإقطاعيات المتجاورة، وبالرغم من ذلك فقد حاربت كل مجموعة من سكان تلك الممالك والإقطاعيات ببسالة واستماتة للدفاع عن ديارها.

وهذه البلاد التي احتلها الأتراك تمت استعادتها بعد أن استولت عليها المهدية على أساس أنها ممتلكات الخديوي وصارت بعد الغزو وبموجب اتفاقية ١٨٩٨ السودان الإنجليزي المصري، ويمكن القول، ولكن بقدر يسير من التحفظ، أنه ومنذ السنوات الأولى للتركية مروراً بالمهدية وحتى الحكم الثنائي فقد بدأ شعور «وطني» ينمو بين مواطني هذه الرقعة الجغرافية المسماة السودان

١٤- محمد سعيد القدال: «خلفية تاريخية للحركة القومية السودانية في القرن التاسع عشر» ورقة غير منشورة قدمت في مؤتمر: «الحركة القومية في السودان» - الخرطوم.

وبدأ إحساس بالانتماء إليها «كوطن» ينمو بين الموجودين داخل هذه الحدود الجغرافية، هذا الإحساس، الذي ينبغي أن يكون، في تقديري، وطنياً أسيء فهمه وصُوِّر على أساس أنه إحساس «قوميٌّ».

وقد رأى بعض الباحثين في الثورة المهدية تعبيرا عن «القومية السودانية» وهذا في تقديري تفسير خطير للمفاهيم وللتاريخ.

تقول الباحثة اليابانية يوشيكا كرويتا:

«ينزع العالم الحديث إلى إنشاء «دول قومية» في كل بلاد قائمة على أساس (الوطنية) وليس على أساس الدين أو (القومية). وعلى السودان أن ينشيء دولته القومية على هذا الأساس»(١٥).

وبينما تستطيع كوريتا، اليابانية، التمييز بين «القومية» و«الوطنية» في تناولها للقضية السودانية، يعجز علماء السياسة السودانيون أمثال مدثر عبد الرحيم عن ذلك. وتناول مدثر عبد الرحيم قائم، فيما يبدو على فهم خاطئ أو تفسير خاطئ، وبالرغم من أنه يعترف في مقدمة كتابه «الإمبريالية والقومية في السودان» بأن السودان في بعده عن «الأمة» أقرب ما يكون إلى قطر تقطنه أشتات متباينة يصفها بأنها «فسيفساء من الأعراق والألوان وما يوافقها من أصناف اللغات والتقاليد المتباينة»، إلا أنه يتناقض مع هذه المقولة في محاولة لتأسيس أرضية من التجانس الثقافي يبنى عليها، في تلك المرحلة الباكرة التي قدمت فيها حملة كتشنر، وهماً بوجود «أمة إسلامية/ عربية/ إفريقية» ويستشهد بوصف ولفرد كانتويل سمث لمشاعر المسلمين حين يتعرضون للحكم الأجنبي فيقول:

١٥- Yushika, The White Flag Legue, Khartoum, 1986.

«كان هذا الوصف ينطبق على مشاعر السودانيين بعد معركة أم درمان الفاصلة»(١٦).

ويبدو أن مدثر عبد الرحيم انطلق من افتراضين لا يقومان على أساس وأولهما أن غالبية السودانين كانوا مسلمين توحدهم ثقافة واحدة ويربط بينهم مزاج نفسي واحد، يقول مدثر:

«وعلى كل حال، فقد كان القطر ثقافياً أكبر تجانساً منه عرقياً، وذلك لأنه بالرغم من أكثر من ثلث السكان بنسبة ضئيلة يدعي أنسابا عربية، فأن أكثر من نصف السكان يتحدث العربية كاللغة الأولى أو لغة الأم بينما يتحدث البقية عربية هجينة كلغة تخاطب... وهذا يسهل تفسيره. **أولاً**: فغالبية السودانيين، مسلمين. وتاريخياً فقد سار انتشار الإسلام جنباً إلى جنب مع انتشار لغة القرآن. **ثانياً**: فحقيقة أن اللغة العربية هي اللغة القومية وأنها اللغة المستخدمة في التجارة والتعليم والصحافة والإذاعة ومكاتب الحكومة...»(١٧).

أما الافتراض الثاني، وإن لم يكن ذكره صريحاً فقد جاء مضمناً بشكل قاطع وكأنه شيء مسلّم به تماماً، ذلك افتراض أن كل المسلمين في السودان كانوا مهدويين تُعبرّ عنهم دولة المهدية ولذلك عاشوا إحساساً بالفقد والضياع بعد معركة أم درمان الفاصلة.

أما عن الإفتراض الأول فأن مدثر عبد الرحيم نفسه، وباستخدام تعداد عام ١٩٥٦، والذي كانت الخريطة الديمقرافية قد تغيرت كثيراً لمصلحة المجموعات

١٦- Mudather Abd Alrahim /Imperialism and Nationalism in the Sudan, Oxford University press, 1969, P4

١٧- Ibid.

المسلمة المستعربة، يدحض مقولته، وعملية حسابية بسيطة ترينا أن الغالبية لم تكن ذات ثقافة عربية إسلامية عند إجراء التعداد، ناهيك عن قبل ذلك بنصف قرن. على أنه يمكن الاحتجاج بالطبع بأن أولئك الذين لم يدعوا أصولاً عربية يتحدثون العربية وقد اكتسبوا، إلى درجة معينة، ثقافة عربية إسلامية وتمثلوا التقاليد والقيم الإسلامية. ولكن هذه الحجة لا تثبت للشواهد التاريخية فحتى أولئك الذين قبلوا الإسلام كعقيدة من القبائل الناطقة بغير العربية لم يتحدثوا في كثير من الحالات تلقائياً إلى العربية، ولم يتبنوا تقاليداً عربية. في هذا يقول المؤرخ العربي المشهور محمد بن عمر التونسي والذي زار غرب السودان ومكث به حوالي ثمانية سنوات في سلطنتي الفور و ودّاي، واللتين يشار إليهما باعتبارهما سلطنتين إسلاميتين، قال في كتابه تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان يصف أهل تلك المناطق:

«وهؤلاء القوم لا يعرفون من العربية شيئاً سوى لفظ الشهادتين لا إله إلا الله محمد رسول وينطقونها بلهجة غريبة»[١٨].

لقد قبلت تلك القبائل ذات الأصول غير العربية الإسلام كما قبلت المسيحية قبله كامتداد للديانات الأفريقية القديمة ومواصلة لذلك البحث المضني لحل قضية البشر الأزلية قضية الوجود والفناء: وفي كلتا الحالتين أدخلوا طابعهم على المعتقد الجديد، ليس ذلك فحسب بل فلقد أثروا على العقائد الوافدة حتى أدخلت بعض التعديلات لتتوافق مع أهل البلاد وتتعايش معهم.

يتطرّق إلى ذلك التأثير المتبادل عبد الخالق محجوب في مؤلفه: «المدارس الاشتراكية في أفريقيا»:

١٨- التونسي: تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان، القاهرة، ١٩٣٧م، ص١١٧.

«لقد أثرت الثقافة العربية الإسلامية في أفريقيا ولكنها تأثرت بها في ذات الوقت، وذلك أن العرب حين قدموا إلى أفريقيا قدموا إلى بلاد ذات تاريخ طويل وتقاليد عميقة الجذور وقد استقبلتهم مستندة على هذا الإرث ولذلك فقد أثرت فيهم بنفس القدر الذي أثروا فيها»[١٩].

يبدو ذلك الأثر الأفريقي جلياً في ذكر الصوفية الذي تتبنى الروح الأفريقي؛ هذا التعبير الجسدي عن المشاعر الروحية، هذا الرقص المليء بالحيوية في مصاحبة إيقاعات الطبول السريعة الملتهبة. كما يتضح أيضاً في بعض التنازلات التي قدمها بعض شيوخ الطرق الصوفية، في الأساسيات أحياناً، ليجدوا القبول في المجتمعات الأفريقية. ويحدثنا ود ضيف الله في الطبقات عن الشيخ إسماعيل صاحب الربابة والذي جمع جواريه من الجنسين وضرب لهم ربابته المشهورة ليرقصوا... ولم يكن شرب المريسة في مثل تلك الاحتفالات ممارسة غير عادية.

أما عن جنوب السودان، فإن فقرة من منشور صدر عن حزب «العمال والمزارعين» «Workers and Peasants Party» في جنوب السودان، تعكس مشاعر بعض الجنوبيين الآن، ناهيك عن أيام كتشنر التي يتحدث عنها، تقول الفقرة:

«يحمل المجتمع السوداني بعض سمات الاستعمار الاستيطاني مثل ذلك الموجود في جنوب أفريقيا وإسرائيل حيث تستولي

١٩- عبد الخالق محجوب: «المسألة القومية في السودان» منشور أصدره حزب العمال والفلاحين جوبا، ٣٠ مايو، ١٩٨٣م.

الأقليات المستوطنة على مقاليد الأمور وتمارس الهيمنة الاقتصادية والاجتماعية على القوميات التي تشكل الأغلبية وتمارس سياسة تذويب أو تطهير ثقافي. وبناء على تعداد عام ١٩٥٦م يصف ٣٩٪ من السودانيين أنفسهم بأنهم عرب. وهذه الأقلية العربية في الواقع نتاج تعريب وتذويب الأفارقة بواسطة المستوطنين العرب. ولعله من المدهش والمثير أن هؤلاء المستعربين أكثر حماساً في الدفاع عن العروبة من العرب أنفسهم في الجزيرة العربية، ويحسون بالإهانه إذا وصفوا بأنهم ليسوا عرباً. والـ ٦١ من غير العرب فأنهم يعيشون في جنوب السودان وفي أقاصي الشمال ومعظم أولئك الذين في الشمال مسلمون ولكنهم في ذات الوقت فخورون بانتمائهم الأفريقي. وفي جنوب السودان فأن ١٠٪ تتقاسمهم المسيحية والإسلام ونصيب المسيحية أكبر، أما البقية فيتبعون الديانات الأفريقية التقليدية.

لقد استمر نضال الأفارقة للمحافظة على ذاتيتهم قروناً وخلال ذلك فلقد فقد بعض الأفارقة، نتيجة للتعريب لغاتهم مثل أفارقة دارفور كالبرتي والقِمر والبرقو ولكن النوبيين والبجة والنوبة مازالوا يتحدثون لغاتهم»[٢٠].

أما افتراض مدثر عبد الرحيم الثاني والذي يحمل معنى التطابق بين المسلمين والمهدويين، أو دولة المهدية فهو أيضاً افتراض يفتقد إلى أي سند تاريخي. وهناك اتفاق بين كثير من الوثائق التاريخية التي كتبت من وجهات نظر مختلفة، وكذلك تواتر في الأدب الشعبي والفولكلور أن معظم قبائل شمال و أواسط السودان عارضت المهدية وحاربت ضدها وقد ذهبت بعض

٢٠- نفسه.

القبائل إلى حد التحالف مع قوى أجنبية للتخلص منها دون الإحساس بأي خيانة وطنية أو قومية فقبيلة الشايقية، على سبيل المثال، والتي تصدت للغزو التركي وحاربت بضراوة وبسالة ضده لم تجد غرابة في التحالف مع الجيش الغازي للمحافظة على وضعها القبلي وللتميز على المجموعات القبلية المنافسة لها. وحين دخلوا الحرب ضد المهدية فإنما فعلوا ذلك للمحافظة على الوضع المتميز الذي كانوا قد حصلوا عليه خلال العهد التركي، وقد كان مسلك قبائل أخرى كالعبابدة والميرفاب والشكرية والجعليين بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة.

وبعد وفاة المهدي وتولي الخليفة عبد الله التعايشي دفة الأمور كان طبيعياً أن يجمع قومه من التعايشة والبقارة من قبائل العرب في الجيش وفي سلك الدولة، وتطور بذلك الصراع وصار صراعاً بين قبائل دار غرب وقبائل دار صباح، وتعاملت قبائل دار صباح- أو «أولاد البحر» كما كان أولاد الغرب يسمونهم- مع جيش الخليفة الذي كان قوامه من قبائل الغرب، باعتبار أنه جيش احتلال. وما فرطوا في سانحة لإنزال الخسائر به في منازلةٍ أو في كمين ومعركتي كورتي والمتمة خير دليلين على ذلك.

ولعله من الضروري أيضاً ملاحظة أن الإسلام لم يكن، منذ سلطنة الفونج مروراً بالتركية إنتهاءً بالمهدية، عاملاً موحداً، فالقتال المتصل بين سلطنتي الفونج ودارفور، وكلتاهما إسلاميتين على إقليم المسبعات يؤيد ما ذهبنا إليه. و نقيضاً لوصفه بأنه عنصر موحد، فقد كان في كثير من الأحوال سبباً في إذكاء الصراع وإشعال الحروب. ولقد دخل الإسلام السودان بواسطة الطرق الصوفية التي وجدت لنفسها موطناً بين المجتمعات القبلية التي تمكنت في النهاية من الهيمنة عليها؛ إما بأن يصير شيوخ الطريقة شيوخاً

للقبيلة أو بإدخال شيوخ القبيلة في الطريقة وضمان ولائهم لشيخ الطريقة. ويحفظ لنا الأدب الشعبي الشفاهي التنافس والغيرة بين شيوخ الطرق الصوفية وبالتالي بين أتباعهم ومؤيديهم. وحين أعلن محمد أحمد المهدي دعواه بأنه المهدي المنتظر، الأمر الذي أعتقد أنه لجأ إليه لكسب التأييد لغايات وطنية، فقد هددت دعوته الوضع الديني لشيوخ الطرق الصوفية وهددت بالتالي أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية، وعليه فلم يكن مستغرباً أن يبذلوا كل ما في وسعهم للحط من قدره ونفي صفة المهدية عنه. وقد قاموا بتأليب أتباعهم عليه وشنوا حرباً شعواء ضد دعوته وأفكاره. وكان متوقعاً أن تقوم الطريقة الختميه بما لديها من تأييد واسع بين قبائل شمال وشرق السودان وبما لديها من وضع مميز تضمنه لها السلطات في كل من مصر والسودان، بمعاداة المهدية والتحالف مع الحكومة التركية ومع الأئمة والعلماء الرسميين والقضاة الشرعيين في طاعة ولي الأمر، الذي هو خليفة المسلمين العثماني وولاته في السودان. وحتى الطريقة السمانية التي كان محمد أحمد المهدي أحد أتباعها لفظته وتصدى له شيخه السابق الشيخ محمد شريف وهاجم دعوته وقام بنظم قصيدة طويلة سبّ فيها المهدي ووصفه بالكفر وإتباع طريق الشيطان. وحذر في تلك القصيدة أتباعه وكل المسلمين من أتباع المهدي وأفكاره الشريرة، وكما فعل الختمية أعلن ولاءه للخليفة العثماني خليفة المسلمين، وأبيات القصيدة تظهر درجة عداء ومقاومة رجال الطرق الصوفية لمحمد أحمد المهدي ودعوته.

وحين توفي المهدي وتقلد الخليفة عبد الله منصبه كما ذكرنا آنفاً، صارت الأمور أسوأ من الناحية الدينية والقبلية على حدٍ سواء وصار شيوخ القبائل وشيوخ الطرق الذين يُشك في ولائهم للخليفة، أما أن يعدموا أو يلقى بهم في

السجون. والذين نجوا من ذلك المصير فعلوا ذلك إما بالمصانعة أو الهروب من البلاد ولاذوا بمصر. وهربت أعداد كبيرة من الجعليين قبيل وفي أعقاب مجزرة المتمة التي تعرف في الأدب الشعبي بـ (كتلة المتمة) أو (كتلة محمود ود أحمد)- لاذت بالحبشة حيث أستقر أسلافهم الذين هربوا من وجه الدفتردار بعد أن حرقوا إسماعيل باشا. أما أولئك الذين نجوا من الموت ولم يتمكنوا من الفرار فقد بقوا في الأسر حتى أطلقت سراحهم الإدارة المصرية/ البريطانية بعد هزيمة المهدية، ويقول نعوم شقير أن أعداد الجعليين الذين كانوا في الأسر بلغ ٢٣,٠٥٦ وبينما بلغ عدد الشايقية ١٢,٢٢٦ [٢١].

إذا أخذنا هذه الصورة في اعتبارنا يصير وصف كانتديل سمث الذي استشهد به مدثر عبد الرحيم غير مناسب على الإطلاق ونقيضاً لحالة الفقد والضياع التي يوحي بها الاستشهاد فقد كان شعور كثير من السودانيين أقرب إلى السعادة والراحة وقد وصف نعوم شقير مشاعر الناس في دنقلا أثناء مرور الجيش الغازي وكيف أن الناس يستقبلونهم بالترحاب وتزغرد النساء ابتهاجا[٢٢].

هذه الحقائق تدحض إدعاء مدثر عبد الرحيم بوجود ثقافة إسلامية موحّدة، هذا فيما يتعلق بأولئك الذين يدّعون أصولاً عربية، كما وصفهم هو؛ والذين يشكلون حسب التعداد الذي اعتمد عليه ثلث سكان السودان ويذهب مدثر أبعد من ذلك ليقول بأنه حتى أولئك الذين لا يدعون أصولاً عربية وصلوا درجة صاروا يشعرون فيها أنهم عرب و أفارقة في ذات الوقت و

٢١- نعوم شقير: «جغرافية وتاريخ السودان»، دار الجيل للنشر، بيروت، ١٩٨١م، ص٨٨٢.

٢٢- نفسه، ص ٨٧١

دون إحساس بأي تناقض يقول مدثر:

«لقد امتزجت العربية والأفريقية تماماً في شمال السودان لدرجة أنه لا يمكن التمييز بين الاثنين حتى في أكثر الصور تجريداً. وأن غالبية السكان يحسون، محقين، أنهم عرب وأفارقة في ذات الوقت بدرجة متساوية ودون أي إحساس بالتوتر أو التناقض»[٢٣].

وأعتقد أنه من الضروري محاولة الوصول إلى درجة من الاتفاق حول تعريف «الثقافة» و«الثقافي» وهنا يتردد صدى كلمات توماس مدلتون مرة أخرى «كم كلمة عانت من الإفساد منذ عهد سوشر؟» ولقد أولى عدد من الفلاسفة والكتاب مفهوم «الثقافة» عناية خاصة للوصول إلى تعريف جامع له، ولما كانت منطلقاتهم مختلفة ومفاهيمهم مختلفة فقد جاءت تعريفاتهم، بالضرورة، مختلفة. وبعد كل هذه الجهود مازال المرء يجد نفسه يسأل ماهو المقصود بكلمة «ثقافة»؟ ولعلى أجد تعريف ريوند وليامز جذاباً، بالنسبة لي، أكثر من التعريفات الأخرى. يتناول وليامز هذه القضية في كتابه «الماركسية والأدب»:

«وبعد إعطاء نبذة مطوّلة لمراحل المصطلح، يقول: «إن درجة تعقيد المصطلح «ثقافة» مذهلة، إنه يصير اسماً لعملية داخلية متخصصة لفاعليتها المفترضة في (الحياة العقلية) و(الفن) ويصير اسماً لعملية عامة متخصصة لتناسقها المفترض في كل أوجه الحياة»[٢٤].

٢٣- مدثر عبد الرحيم: نقلا عن محمد عبد الحي: «صراع الهوية»، الخرطوم، ١٩٧٦م، ص١٧.

٢٤- Raymond. Williams «Marxism and Literature», Oxford university Press, 1968, P 17.

وبهذا التعريف في ذهني أجد تناول مدثر عبد الرحيم ومن هم على شاكلته لموضوع «الثقافة» و«الثقافة القومية»، على درجة عالية من الخطورة. لأننا إذا فهمنا الثقافة على أنها عملية تناسق في كل أوجه الحياة فأننا لا نستطيع أن نقول أن سكان العاصمة المثلثة (أم درمان، الخرطوم والخرطوم بحري) بكل ما توفر لهم من إمكانات التمثل والتكامل والانصهار، قد بلغوا درجة التكامل الثقافي التي يشير إليها مدثر عبد الرحيم ومازالت العاصمة المثلية حتى الآن تحمل سماتٍ واضحة للتمايز الثقافي ومازالت مقسمة إلى أحياء وديوم على أساس عرقي وديني؛ مثل ديم التعايشة في الخرطوم وحي الدناقلة في الخرطوم بحري، وفريق فور وحي الضباط في أم درمان أو على أساس ديني أو طائفي مثل الختميه في الخرطوم بحري والمسالمة في أم درمان. فإذا كان هذا هو حال العاصمة بكل ما أتيح لها من إمكانية الانصهار فأنه يصير من المضحك الحديث عن ذلك التمازج والتكامل في المجتمعات الرعوية والريفية في شمال وأواسط السودان.

إنه من المهم جداً الإقرار بأن السودان الآن، ناهيك عنه في فترة إعادة الغزو لا يمكن وصفه بأنه متجانس ثقافياً. ولعله من أهم الأسباب التي جعلت هذا الحكم

> «بالتكامل الثقافي» لا يتحقق هو أن السياسيين وعلماء السياسة في السودان يحاكون النعام حين يتناولون هذه القضية ويغمسون رؤوسهم تحت الرمال. إن المشاكل التي تطرحيها قضايا القومية الجزئية ليست، كما يقول أولوفونسولا بحق، «هذه المشاكل لا تختفي بمرور الزمن وبدون مواجهتها إذ أن عدم مواجهتها يمكن أن

يسبب كوارثاً، ثم إن محاولة تغطيتها ستكون حتماً قاتلة»[٢٥].

إننا شهود عيان للكوارث التي حلت وتحلّ ببلادنا نتيجة الفشل في مواجهة تلك القضايا ولسوف تشهد الأجيال القادمة حتماً النهاية المميتة إذا لم يتغير المنهج في التعامل مع هذه القضايا، وأول خطوة في اعتقادي لمواجهة هذه القضايا، هي قراءة تاريخ السودان من زاوية مختلفة، والأخذ في الاعتبار أنه لم يكن هنالك ما يسمى «أمة سودانية» حين احتلت القوات المصرية - البريطانية البلاد كما لم تلكن هنالك «أمة سودانية» أثناء النضال ضد الحكم الثنائي. وذلك الشعور أُسئ فهمه وتم تصوره على أساس أنه «شعور قومي» لم يكن في واقع الأمر أكثر من شعور «وطني» مماثل لذلك الشعور الذي ظهر في البلدان الأفريقية الأخرى والذي وصفه توماس هودجكن قائلاً:

> «إنه من الممكن أن تجد في بلد أفريقي واحد، عدد من التنظيمات المتمايزة المختلفة الأهداف، والتي تمارس نشاطاتها على مستويات مختلفة وكل منها يعبر، بطريقته الخاصة عن معارضته للسيطرة الأوربية ويطالب بحريات جيدة وتكتشف من خلال ذلك إطار لعلاقات مع التنظيمات الأخرى ومعايشتها»[٢٦].

وإذا تفحصنا الحقائق التاريخية بهذا الوضوح فأننا نكتشف أن «القومية» بمعنى الانتماء إلى «أمة» حسب مدلولها السياسي والاجتماعي المعاصر لم

٢٥- Victor Olovansola: the Politics of Cultural Sub-Nationalism in Africa, Anchor book, New york, 1972, P. xv, Introduction.

٢٦- Thomas. Hodgkin «Nationalism in Colonial Africa», Fredrick Mulle, London, 1956, P24.

يكن موجوداً على الإطلاق، بل أن «مشروع» الأمة المرتجي بقى أثناء فترة الاستعمار والفترة التي أعقبتها ضبابياً وغير واضح المعالم. وبعد فقد غرست بذور «القومية» في مرحلة الاستعمار، ونتيجة لأثر القوى المستعمرة وكرد فعل لهيمنتها الإدارية والثقافية وذلك أنه، ومهما كانت شرور الاستعمار فأنه كما وضحّ ماركس وانجلز في «البيان الشيوعي» قدموا للبلدان المستعمرة كثيراً من الأشياء الجديدة، وأثر هذه الأشياء الجديدة إيجابياً كان أم سلبياً ينبغي أن يبحث بعناية فائقة ودون تحيز مسبق أو مشاعر عدائية للوصول إلى تقييم لقضية «القومية» ليس قائماً على انفعالات عاطفية. وأول ما ينبغي أن نبحثه هو تلك الثورة الاقتصادية التي أحدثها الاستعمار في السودان، وذلك لأنه في تلك المجتمعات الحضرية، التي كانت جنيناً شرعياً للاستعمار وبين أولئك الشباب الذين علّمهم الاستعمار وفق مناهجه وبرامجه فتلقوا علومه وثقافته، ولدت تلك الأفكار وفي تلك المراكز الحضرية انتشرت لتؤثر على باقي المناطق.

يخصص البروفسير هودجكن، الذي أعتقد أنه المّ بقدر عظيم من تعقيدات «القومية الأفريقية»، فصلاً كاملاً في كتابه (القومية في أفريقيا المستعمرة) للمدن باعتبارها:

> «محللاً ذوبان الروابط الاجتماعية التقليدية وأضعاف المعتقدات والقيم التقليدية». ويرى هودجكن أن هذا يمكن أن يعتبر من ناحية سلبياً ولكنه يرى أن الجوانب الإيجابية للمدن «ليست أقل أهمية، لأنها بتوفيرها فرصاً أكبر للتخصص فقد مكنت عدداً من الرجال والنساء من اكتساب مهارات ومقدرات جديدة. وبتيسيرها الاختلاط بين أعداد من الناس قدمت من خلفيات اجتماعية مختلفة فقد مكنت

هذه المجموعات من اكتشاف مجالات للاهتمامات المشتركة والالتقاء. وحول هذه الاهتمامات المشتركة انشأوا أطرأ جديدة صاروا من خلالها، ولأول مرة، يفكرون في قضاياهم باعتبارها قضايا اجتماعية وليست قضايا شخصية»[٢٧].

وفي الفصل التالي يتوسع هودجكن في هذه النقطة فيقول:

«إن التنظيمات السياسية الباكرة كانت لها خصائص مشتركة فقد كانت كلها يسيطر عليها نخبة صغيرة من المهنيين. وقد كان تأثير تلك التنظيمات محدوداً ووفقاً على مدن رئيسية قليلة مثل داكار، باشهرست، فريتاون، أكرا، لاغوس، كالبار، الخرطوم وأم درمان»[٢٨].

ومع هذه النتيجة من المهنيين في الخرطوم وأم درمان و ودمدني وتنظيماتهم أزمع التعامل في هذا الكتاب. وهدفي هو دراسة أثر الهيمنة البريطانية المصرية على التطور الثقافي والسياسي لهذه النخبة من المهنيين، والتي كانت هي ذاتها نتاج تلك الهيمنة ولإكمال هذا أنوي متابعة تأثير كل شريك من الشريكين في التكوين الثقافي لتلك النخبة وبالتالي في تلوين روادها «للقومية».

وينزع بعض الباحثين إلى تبسيط القضية بتقسيم ذلك الأثر إلى أبيض وأسود، أثر بريطاني وأثر مصري. وأعتقد أن هذا تقسيم ساذج نتج عن النظر إلى التكوينات السياسية التي نشأت آنذاك بمعايير معاصرة كما يحدث دائماً عند النظر إلى الماضي بمنظار الحاضر. ولذلك أستخلص أن المجموعات

٢٧- Ibid, P63.

٢٨- Ibid, P 141.

التي كانت موالية مصر قبل الاستقلال تحمل أثراً مصرياً وأن تلك التي كانت موالية لبريطانيا كانت متأثرة بالثقافة البريطانية. إن القضية في تقديري، شائكة ومعقدة لدرجة لا يمكن معها حلها بهذه البساطة، بل لعله من الثابت لديّ أن الأثر البريطاني على كثير ممن أسسوا وانضموا إلى أحزابٍ منحازة إلى المصريين كان أعظم كثيراً من الأثر المصري.

احتوى الأثر الثقافي لكلٍ من بريطانيا ومصر على المتعلمين السودانيين على أفكار جدية للقومية لم تكن تَعبر عن مفهومها، بل لم يكن وفق خططها لمسار «القومية» في السودان فالمفهومين الهندي والتركي، على سبيل المثال، واللذين أثرا على الحركة الوطنية والحركة القومية المرتجاة، كان أولهما نتاج الثقافة البريطانية والثاني نتاج الثقافة المصرية.

إني أنوي هنا دراسة أثر التعليم والثقافة البريطانية والمصرية على التكوين الثقافي على المتعلمين السودانيين بتركيز على الدور الذي لعبه هذا الأثر في تكوين وتلوين مفاهيمهم للـ«قومية»ولهذا الفرض فأنني أقسم تلك الفترة إلى قسمين:

من إعادة الغزو وحتى أحداث ١٩٢٤م.

من عام ١٩٢٥م وحتى الاستقلال عام ١٩٥٦.

أقوم في الجزء الأول بتناول الحركة الوطنية في السنوات الأولى للحكم الثنائي كحركة وطنية محلية أثر الثقافة الاستعمارية عليها ضعيف جداً أو لا وجود له على الإطلاق. أقوم بعد ذلك بتناول تطورات طبقة «الأفندية» الجديدة بتركيز على «جمعية الاتحاد السودان» وجمعية اللواء الأبيض نظراً في تكوين أعضاء الجمعيتين الثقافي وفي مفهومهم للقومية، كما سأتناول أيضاً أحداث ١٩٢٤ والفترة التي أعقبتها.

أما في القسم الثاني فسوف أتناول طبقة الأفندية في أعقاب أحداث ١٩٢٤ ونهج الإدارة الاستعمارية تجاههم وسوف أتناول في شيء من التفصيل أكثر المجموعات في أوساط الأفندية أثراً: الابروفيين، مجموعة الموردة/ الهاشماب/ الفجر ومجموعة ودمدني. وأمل أن أتناول في دراستي لتلك المجموعات منشأ أعضائها، تعليمهم، قراءاتهم، كتاباتهم ونشاطاهم السياسي بهدف إلقاء الضوء على أصول وجذور «قوميتنا المرتجاة» التي كتب عليها أن تكون مزيجاً من ذلك الفهم المشوش لأولئك الرجال لمفاهيم «القومية» و«الليبرالية» و«الاشتراكية».

الفصل الثاني

من إعادة الغزو وحتى أحداث ١٩٢٤

«إن القضية متشعبة جداً. وفي هذا الخضم من الأفكار التي تتزاحم في ذهني فربما صرت أكثر اهتماماً بتسلسل الأحداث من اهتمامي بالأحداث نفسها. ولذلك فلسوف أتجوّل ذات اليمين و ذات اليسار حتى أتقصى واكتشف الحقيقة».

«مونتسكيو، روح القوانين - الكتاب التاسع عشر».

لدراسة الفترة من إعادة الغزو وحتى أحداث ١٩٢٤ فلا بد من التصدي لقطاعٍ واسع من القضايا والمواضيع ولإعطاء صورة معقولة لتلك الفترة التي حددتْ، إلى درجة بعيدة مسار تطوّر هذا القطر فأن هذه الدراسة لا تستطيع تجنب الخوض في كم معقد من القضايا المختلفة بتلك الفترة.

ورغم أني أنوي أن أركز في دراستي على طبقة الأفندية الجديدة التي وهبتها الإدارة الاستعمارية الحياة ومنحتها القدرة على التطور إلى حركة وطنية، إلا أني لا أستطيع، لإيفاء هذه الدراسة حقّها، تجنب التقصي في مؤثرات داخلية وخارجية أثرت في كل مناحي تطّور هذه الطبقة. وتشمل هذه المؤثرات ضرورة عناصر

اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية، كذلك فأن الضغوط الإدارية والروابط القبلية والإقليمية بالإضافة إلى الصراعات والخصومات الشخصية، لا يمكن استبعادها، وفي مثل هذه الحالة يجد المرء نفسه في حالة مماثلة لحالة مونتسكيو، ولذا فقد قررتُ أن أنحو نحو مونتسكيو أن «أتجول ذات اليمين وذات اليسار حتى أتقصى واكتشف الحقيقة».

لقد شهدت أيام الاستعمار الأولى عدة حركات تعبّر عن رفض الإدارة الأجنبية الجديدة. وهنالك شيء من الإجماع على أن تلك الحركات أخذت كما قال هودجكن «طابع الخلاص المسيحي»[1].

ولّما كانت فكرة المهدي ما تزال ماثلة في أذهان الناس فقد رفع كل الذين تصدوا للإدارة دعوي خلاص ديني، وادعى بعضهم أنه «نبي الله عيسى» والذي يجئ كما هو معتقد بعد وفاة المهدي. وقد كانت كل تلك الحركات، إذ استثنينا حركة عبد القادر ود حبوبه وحركة نبي الله عيسى في نيالا، لم تكن جليلة الشأن ولا عظيمة الخطر. وقد كانت إذا أردنا استخدام تعبير هولت «طفيفة»[2].

ود حبوبه - أحد أنصار المهدي الأقوياء وأحد قادة الحلاويين (تلك القبيلة التي لعبت دوراً كبيراً في انتشار ونجاح حركة المهدي) - لم يستطع هضم حقيقة أن الدولة المهدية قد انهزمت ولم تعد لها أي قيامة بعد. وعندما

١- Hodgkin, «Marxism, Mahadism and Messianism», published in «Sudan in Africa 1969».

٢- P.M. Holt, «Modern History of the Sudan, Wiedenteids Nicolson, London, 1961, P.113».

رفض مسئولوا الدولة الجديدة اعطاءه حقه الشرعي في ممتلكات أجداده، وجدها سانحة لإعلان «الجهاد». قام بقتل الموظفين البريطانيين «الكفار» وطبقاً لسياسات الحكم الثنائي الخاصة بالقانون والنظام والتي وصفها كتشنر بوضوح في مذكرته للحكام، «تم إخماد حركة ود حبوبه بحسم وقسوة». تم إرسال فرقة عسكرية وسرعان ما تم اعتقال ود حبوبه وتعليقه على حبل المشنقة.

كان تمرد ود حبوبه من أبرز التمردات ذات الطبيعة الدينية، إذ أن حركات المعارضة للحكم الاستعماري اتخذت طابعاً آخر، كانت قوة هذا الطابع الجديد تكمن - كما يقول هودجكن[٣] - «في المدن الجديدة»، حيث أصبح قطاعاً كبيراً من سكانها يتمتع بدرجة من التعليم تؤهله للعمل في إدارة الدولة الجديدة.

على الرغم من أن نوايا الإدارة الجديدة - والتي كان للبريطانيين اليد الطولى فيها وتعمل حسب توجيهات كتشنر والتي تنادي بتعليم السودانيين على أساس نمط التعليم الغربي - إلا أنها فشلت في تحقيق هذا الغرض في السنوات الأولى، وذلك لأن البريطانيين - كما يقول رتشارد هيل -:

> «قاموا بتأسيس الحكم الثنائي عام ١٨٩٩ بعد الغزو الإنجليزي/ المصري ليس على نمط المؤسسات البريطانية، وإنما تركوا للإدارة المصرية مهمة التعامل مع المؤسسات الإسلامية التقليدية في البلاد، وكان الحاكم العام البريطاني يمارس مهامه على أساس سياسات

٣- Hodgkin, «Nationalism in Colonial Africa», Fredrick Muller, London, 1956, P.63.

يضعها مرؤوسه الحكمدار العمومي المصري، وبالرغم من اتساع مؤسسات الحكم المحلي المبنية على أساس النمط البريطاني، إلا أن هنالك رابط بينها وبين مؤسسات الإدارة المصرية السابقة للبلاد»[٤].

ولم تكن المؤسسات التعليمية بمنأى من هذه السياسة وكما في كل المجالات الحكومية الأخرى، ظلت إدارة التعليم مستنده بكل ثقلها على نظام التعليم التركي/ المصري، وذلك بهدف خلق جسر لملء الفجوة التي خلفتها فترة حكم المهدية زيادة على ذلك، كان على التعليم أن يظل لفترة زمنية معينة، مجالاً لا تستطيع فيه الإدارة البريطانية الهيمنة على شريكها الضعيف. كانت لغة التعليم هي اللغة العربية، التي يتكلمها التلاميذ والتي حفظوا بها القرآن في «الخلاوي» زد على أن الإدارة كانت بحاجة لخريجي هذه «الخلاوي» لملء وظائف صغار الكتبة والمعلمين في المدارس التي تم تأسيسها حديثاً والتي كان المصريون هم الذين يقومون فيها بالتدريس باللغة العربية. ساعد على هذا الأمر سيادة الإرث العربي الإسلامي أثناء العهدين التركي والمهدي وإن تناقضت أهداف كل من العهدين. يعطينا محمد عمر بشير صوره عن هذا الإرث الثقافي والتعليمي، سنأخذ هنا مقتطفاً مطولاً من حديثه:

«بانتشار الإسلام في القرن التاسع، ظهرت ثقافة جديدة في الشمال، على الرغم من أن صلات العرب مع كوش وبلاد النوبة أو أثيوبيا، كانت موجودة لفترة طويلة قبل الإسلام، ولكن هيمنة العرب الثقافية على تلك المناطق لم تبدأ إلا بعد انتشار الإسلام، قام العرب بتأسيس موانيء على شواطئ البحر الأحمر ومارسوا تجارة الذهب والعاج

٤- Richard Hill, cited Mohamed Omer Beshir, «Education Development in the Sudan», Oxford, 1969, P.29.

والتوابل والصيد واستوطن بعضهم في السواحل، بينما شق آخرون طريقهم إلى الداخل، تزاوج العرب مع الأهالي واكتسبوا بعض العادات والتقاليد السابقة للإسلام، وعند القرن الرابع عشر سادت تماماً ثقافة هؤلاء المهاجرين، أصبحت اللغة العربية هي لغة الأهالي، كما أصبح الإسلام هو المعتقد الديني السائد وسطهم. ولكن إقليمان ظلا بمنأى عن اللغة العربية، وهما أرض النوبة وأرض البجة، القليل من العرب استطاع الاستيطان في بلاد البجة، لأن أراضي البجة أقل جاذبية من أراضي الوسط، ولم يجد فيها العرب مراعي جيدة لمواشيهم. ونفس الشيء بالنسبة لبلاد النوبة، هذا بالإضافة إلى أن اللغة النوبية كانت لغة مكتوبة في فترة العهد المسيحي، مما ساعدها في الصمود أمام هيمنة اللغة العربية، كما ساعد تأسيس مملكة سنار، دارفور وكردفان في القرن السابع عشر في تطوير العلاقات الثقافية مع مصر والحجاز. أدى انتشار الإسلام واستيطان العرب وقيام الممالك الإسلامية، إلى تزايد الطلب على التعليم، مثل التعليم الديني احتياجاً أساسياً لكل المجتمعات الإسلامية التي كانت ترغب في معرفة القرآن وبالتالي القدرة على الكتابة والقراءة بهدف تقوية الإيمان، قرأة القرآن واجب محتم على كل مسلم، وعلى الوالدين تهيئة الأجواء لأبنائهم لدراسة القرآن. أراد المستوطنون العرب تعليم أبناءهم حتى تتم لهم الهيمنة الثقافية وبالتالي الهيمنة السياسية على سكان البلاد الأصليين.

كان الهدف من التعليم هو دراسة الدين الإسلامي والتصوف، وكان العامل في انتشار الثقافة العربية هو قرب البلاد من مصر وشمال أفريقيا والحجاز، بجانب أعداد العرب المستوطنين ونوعية الحياة الاقتصادية والتنظيمات السياسية والمواصلات الداخلية.

المؤسسات التعليمية الأساسية كانت هي المساجد والخلاوي. المسجد بجانب مهامه الدينية الخالصة- شكل في العالم الإسلامي مركزاً للتعليم» وذلك لأن الإسلام في مراحله الأولى كان يعتمد أساساً على موجهات القرآن.

أما الخلاوي فقد كانت دائماً المؤسسة التعليمية الأولى وكان يطلق عليها اسم «المدرسة» أو «الكتاب» وكلمة «خلوه» هي في حد ذاتها ذات معني عميق، فهي مشتقه من كلمة «الاختلاء» بمعني أن المعلم «يختلي» بنفسه كي يعيش لحظات الوجد الصوفية. ولأن التعليم ارتبط بالتصوف كانت الخلوة هي المكان الوحيد الذي يتم فيه تعليم القرآن.

على ساحل نهر النيل والنيل الأزرق، بين الخرطوم وسنار كان تعليم الخلاوي الديني يتطور طوال القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر. ولأهمية استمرار العلم التقليدي، ساد مثل يقول:

«من يدرس بدون شيخ، يستحيل عليه أن يكون عالماً».

كانت المنطقة تزدحم بالعلماء والأولياء الذين يشابهون رصفائهم في البلدان الإسلامية الأخرى، وكانت التيارات الدينية التقليدية التي تسود العالم الإسلامي، تجد أيضاً أصداءها في السودان. وكان العلماء والأولياء الذين أشار إليهم كتاب «الطبقات»، يعكسون بالضبط الآراء والأفكار التي كانت تسود العالم الإسلامي. وقد أعطى الفقهاء (جمع فكي) في عهد الفونج، البلاد نظاماً تعليمياً مناسباً لعصرهم ولظروف البلاد، وظل سائداً بدون إي إعاقة من جانب الحكم التركي/ المصري في ١٨٨٢.

كانت السياسة الخاصة بالتعليم، تتأثر باتجاهات الحكام المصريين وممثليهم في السودان. ولكن كان من الواضح إن البنية الاقتصادية والإدارية تتطلب أكثر

من مجرد المعرفة البسيطة التي تقدمها الخلوة.

«كانت سياسة محمد على التعليمية في مصر تهدف إلى تشجيع المدارس القرآنية الموجودة سلفاً، بجانب تأسيس مدارس جديدة تهدف إلى تخريج موظفين في المؤسسات الحديثة الناجمة من الإصلاح. أعتمد محمد على في البداية على العاملين المصريين لتطبيق الإصلاحات الاقتصادية والإدارية التي قام بها. ولذلك لم يكن في البداية هناك احتياج لكادر محلي. كانت سياسات محمد على التعليمية تهدف إلى تشجيع المدارس القرآنية، ولم تكن الدولة تتدخل في عمل هذه المدارس. وكانت الدولة تدفع منحاً للمعلمين والفقهاء وكانت دعوة المهدية تهدف للرجوع للإسلام الخالص وكانت ترفض الصوفية وتقف بجانب القرآن والتقاليد»[٥].

أنجب هذا النوع من التعليم جيلاً وصفه جعفر محمد على بخيت بأنه:

«كان يصب اهتمامه أساساً على الإرث الإسلامي وتقتصر نشاطاته على تنظيم المهرجانات الأدبية ومدح العصور الأولى للإسلام»[٦].

وكان رفضهم للحكم الأجنبي ودعوتهم للقومية يتوافق مع الخط الإسلامي ويتضح هذا جلياً في أنشطتهم الثقافية التي أشار إليها بخيت، يبدو هذا في مجموعة الإشعار التي ضمنها صلاح الدين المليك في كتابه «الشعر الوطني في السودان».

٥- Mahamed Omar Beshir, «Education Development in the Sudan 1898 to 1956», Oxford, 1969, P.412.

٦- G.M.A. Bakheit, «British Adminstration and Sudanese Nationalism 1919-1939», Ph.D- thesis, Cambridge Press University. P.67.

حيث لم تكن وجدانيات ذلك الجيل أكثر من صدى للشعر العربي الكلاسيكي القديم. إلا أن أشعار ذلك الجيل قد عبرت بصيغ مختلفة عن معارضتهم ورفضهم للحكم الأجنبي، مع أن مفهومهم للقومية كان يدور في محور الإرث القديم. تشبثوا بصورة يائسة بالعصر الذهبي السابق، حيث كان العرب والمسلمون أقوياء وفعالين كان حنينهم للماضي تخالطه الحسرة والألم حينما يتذكرون بأن «الأمة كانت موحدة تحت سلطة الخلافة والأمارة. ينتمي البنا لهذا الجيل وقد كتب قصيدة ترحاب بالعام الهجري الجديد تعتبر نموذجاً لنوعية الإبداع الشعري لذلك الجيل، تقول القصيدة:

ياذا الهلال عن الدنيا أو الدين ... حدثْ فإن حديثاً منك يَشفيني
طلعتَ كالنونِ إلا تنفكُ في صغرٍ ... طفلا وإنك قد شاهدتَ ذا النونِ
سايرتَ نُوحاً ولم تركبْ سفينتَه ... وأنت أنت فتيً في عصرِ زبلينِ
حدِّث عن الأعصرِ الأولي لتضحكني ... فإنَّ أخبارِ هذا العصر تُبكيني
خبر ملوكاً ذوى عزٍ وأبُهةٍ ... إنَّ الملوكَ وإن عزوا إلى هُونَ
وارمقْ بطرفك من بغدادَ داثرها ... واندبْ بها كلَ ماضي العزم ميمون
سلها تخبركَ كم ضمتْ مقابرها ... من ذي حافظ وبذل غير ممنونِ
سلها عن المسجد المعمور جانبه ... بالعلم والخيرِ والآدابِ والدينِ
وسل زبيدةَ عن قصرٍ نبواةُ ... بعد الأمينِ حسامُ الشهمِ مأمونِ
سلها عن الجيش جيش الله أينَ مضي ... وكيفَ جُرد من ماضٍ ومسنونِ
أخلي منابرهَا من في مقابرها ... من كل متضح الآثارِ مدفونِ
وقبلها ابكِ دمشقاً إنها فُجعتْ ... بسادة عمروا الدنيا أساطينِ

مثال آخر قدمه لنا عبد الرحمن شوقي، حيث لخص لنا وجدانيات ذلك الجيل في قصيدته التي تقول:

تحدث عن بني النيلين قوماً   بأدنى النيل أو أعلى الفرات
لأننا ننتمي حسبًا ومجداً   إلى ما في الجزيرة من رفات

كان هذا الرفض الرومانسي للحكم الأجنبي تعبيرا مبهماً عن البحث عن الهوية، حيث كان ذلك الجيل يرزح تحت وطأة المفارقات والتناقضات التي تشوب العلاقة بين القناعة الفكرية والتهويم الوجداني، كان يعملون تحت إدارة أجنبية احتلت بلادهم، لا يعلمون هل هي أنقذتهم من قسوة الخليفة عبد الله؟ أم أنها تضمر لهم مستقبلاً أسود؟ هل يحكمهم البريطانيون والمصريون أم يحكمهم البريطانيون وحدهم؟ وكان هذا سؤال آخر. وهؤلاء المصريون؛ هل هم نفس الأتراك/ المصريون، الذين أساؤوا معاملة آبائهم قبل سنوات قليلة؟ أم هم مصريون من نوع آخر؟ هؤلاء المصريون، الذين يشتركون معهم في أشياء كثيرة؛ اللغة، الدم، الدين والنيل، هل هم مع ذلك جزء من الحاكم الأجنبي؟ أم هل هم أنفسهم ضحايا لهذه الهيمنة الأوربية غير المسلمة؟ ومن هم أنفسهم؟ هل يتماهون مع المصريين ضد الحكام البريطانيين المسيحيين؟

كل هذه الأسئلة، لم تكن فقط بدون إجابة، بل حتى كان قليلاً ما يتم صياغتها. الاتجاه الإسلامي والذي تعامل معه بعض علماء الاجتماع والسياسة باعتبار انه تيار قومي يعبر بوضوح عن مشاعر ومفاهيم قومية، لم يكن أكثر من أفكار مرتبكة كانت تموج في أذهان بعض الصبية الذين تلقوا تعليماً متدنياً، لم يفعل أكثر من التشويش على أذهانهم وأرواحهم.

بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى، بدأت المفاهيم القومية والأسئلة المتعلقة بالهوية (بما في ذلك الهوية العربية الإسلامية) في الظهور وشكلت نتائج الحرب العالية الأولية، عاملاً مهماً في تطور القومية السودانية... عند اندلاع

الحرب العالمية الأولى كان عدد » الأفندية السودانيين قد تضاعف، ثم أن تطور نظام التعليم كان قد أعطاهم (وبالذات خريجي كلية غردون) فرصاً أوسع للاحتكاك بالعالم الخارجي. وعلى الرغم من أن الكتب العربية كانت لا تظل المصدر الرئيسي للمعلومات والأفكار، إلا أن المطبوعات الإنجليزية - سواءً كانت مكتوبة أصلاً باللغة الإنجليزية، أو مترجمة عن لغات أخرى- بدأت في جذب اهتمام الجماعات المتعلمة بشير محمد احمد محجوب إلى هذا الأمر قائلاً:

«تزايدت أعداد الطلاب الذين يدرسون في المدارس التي تسودها الثقافة الإنجليزية خصوصاً في المدارس الثانوية ومراحل الدراسة العليا. كان انتشار الأدب الإنجليزي والأدب العالمي المترجم من الإنجليزية، امرأ حتمياً وسط الشباب المتعلم»[٧].

وفي حديثه عن حمزة الملك طمبل، أشار محمد عبد الحي أيضاً لتأثير الثقافة الإنجليزية على حمزة وعلى كل جيله يقول محمد عبد الحي:

«يعكس ديوانه الشعري الموسوم بـ«الطبيعة» تأثير الشعر الإنجليزي الرومانسي، خصوصاً أشعار ويردزويرت»[٨].

قبل الحرب العالمية الأولى، وفي أثنائها، وبعدها، سادت في السودان مناقشات مطولة حول الأمم والقومية وحق الشعوب في تقرير مصيرها، وقد اهتمت طبقة «الأفندية» بهذه المناقشات خصوصاً بعد أن بدأت هذه الطبقة بالاستمتاع بأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية باعتبارها طبقة مميزة، بعيدة عن

٧- محمد أحمد محجوب، «الحركة الفكرية في السودان» نقلها صلاح الدين المليك في: «شعراء الوطنية في السودان»، دار النشر جامعة الخرطوم، الخرطوم ١٩٧٥، ص ١٥١.

٨- M.Abd Al Hai, «Conflict and Identity».

الهيكل الاجتماعي/ الاقتصادي التقليدي الذي كان يسود البلاد.

عبر عن هذا الوضع علي ملاسي، الذي تخرج من الكلية عام ١٩١٤ وعمل موظفاً في مصلحة البريد والبرق، وكان قد انضم فيما بعد إلى جمعية اللواء الأبيض، في مقابلة أجراها معه مركز التوثيق لمعهد الدراسات الأفريقية والآسيوية التابع لجامعة الخرطوم، قال ملاسي:

«واجهنا الحرب عندما كنا شباباً. ووجدنا الفرصة لمتابعة أحداث الحرب. كانت هنالك نشرة تسمى «رويتر» تصدر كل ٢٤ ساعة كنا باعتبارنا عاملين في البريد والبرق نقرأ هذه النشرات. كنا نتابع تفاصيل انتصارات وهزائم ألمانيا والحلفاء - أول شيء استوعبتاه هو وجود شيء يسمى الوطن - وأن هنالك أناس يحاربون من أجل أوطانهم - كنا صغاراً ولكننا تابعنا الأحداث حتى إعلان الهدنة في الحادي عشر من نوفمبر ١٩١٨م. قادتني متابعتي لكل ذلك إلى تفهم حقيقة أن هنالك شعوباً وأمماً تعاني من الظلم، كان بعض الناس تحت الحماية البريطانية... وكانت بلادهم عبارة عن محميات بريطانية... بلاد أخرى كانت محميات لقوى ثانية. كل تلك البلاد بدأت بالمطالبة بحقها في تقرير المصير. كانوا يريدون حقوقهم»[٩].

منذ ذلك الوقت بدأت مسألة القومية تشكل هماً لنخبة «الأفندية» المتعلمة. منذ ذلك الوقت يمكن القول بأن كل من اتخذ هذا النهج من التفكير وقام بتطوير مفهومه للقومية، إنما فعل ذلك بدرجة من الوعي، غير منعزلة- بالطبع- عن خلفيته ووضعه الاجتماعي.

٩- علي ملاسي ، «إفادة شفهية عن تمرد ١٩٢٤»، معهد الدراسات الأفريقية الآسيوية، جامعة الخرطوم.

بدأت أثناء الحرب ثلاث اتجاهات تتبلور حول مسألة القومية. كانت هذه الاتجاهات مبهمة بحيث لا يمكن اعتبارها مفاهيماً، أو حتى اعتبارها مدارس فكرية واضحة... وكانت متباعدة بحيث لا تشكل فروعاً لرؤية هذه الطبقة الجديدة ولا تشكل مواجهة ايديولجية مبكرة مبنية على أساس التراتب الاجتماعي.

أول هذه الأفكار كانت هي الاستمرارية في فكرة بعث الإسلام من جديد، تلك الفكرة التي بعثها وطورها كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والداعية إلى قيام «عصبة الإسلام» تحت قيادة خليفة قوي للمسلمين، يقوم بتوحيد كل مسلمي الشرق وهزيمة القوى الغربية، خالقاً بذلك أمة إسلامية قوية شبيهه بالعهد الإسلامي الذهبي، والذي هزم كل العالم، تأثر أنصار هذا التيار بكتابات الأفغاني ومحمد عبده. وكانوا يدافعون عن الخلافة العثمانية، وكانوا يعتبرون أن «الخليفة هو رمز الأمة الإسلامية»، والتي كانوا يتماهون معها. كانوا في أشعارهم يعيدون إنتاج أقوال الأفغاني:

> «كيف لنا نحن المؤمنون أن نقبل الإهانة؟ نحن من كانت لنا اليد الطولي في الماضي. كيف نقبل الاضطهاد والاستغلال من جانب الذين لا يشاركوننا الإيمان، لا يحترمون شريعتنا، صدقني إذا كان العثمانيون عليمون بمقدار القوة الروحية التي يملكونها وسط الشعوب الرازخة تحت نير الاستعمار البريطاني، لما كانوا قد صبروا على العدوان البريطاني، ولما سمحوا باعتداء البريطانيين على حقوق السلطان، كما حدث بخصوص المسألة المصرية، والتي كانت من أهم قضايا الدولة العثمانية والإسلام؟»[١٠].

١٠ - «الأفغاني»، محمد عماره، مجلة المستقبل العربي، ١٩٤٨ ص١٢٦.

أنصار هذا الاتجاه كانوا يرون أن:

«دينهم هو وطنهم»[١١].

الاتجاه الثاني كان عربياً إسلامياً، وقد حاول دعاته إعطاء فكرة «العصبة الإسلامية»، صبغة عربية حاولوا الدعوة لفكره «الأمة» الجديدة، بصورة لا تتعارض مع الأفكار الدينية السالفة، نادوا بفكرة أن الإسلام لن يتحقق بدون العروبة، وكذلك العروبة لن توجد إلا بالإسلام. يقول هذه الاتجاه بأن الأمة العربية هي التي ستنشر الإسلام. ويقول بأن الإسلام ليس مجرد دين، وإنما هو ثقافة - ثقافة عربية. هيمن أصحاب هذا الاتجاه على الساحة الأدبية طوال سنين الحرب، وتأثروا أيضاً بأفكار الأفغاني، والذي عمل على تطوير أفكاره بحيث تدعوا أيضاً لمفهوم القومية الحديث. كانت أفكار «الشرق» و«العروبة» منتشرة في المستعمرات السابقة للإمبراطورية العثمانية وعملية إعطاء دعوة الأفغاني ومحمد عبده طابعاً عروبياً، تجد انتشاراً واسعاً. يقول الكواكبي بأن العرب هم الأمة الوحيدة المؤهلة لقيادة المسلمين وشعوب الشرق، نحو الحرية والديمقراطية والاشتراكية. ظهرت هذه الدعوة في مؤلفاته: «أم القرى» و«طبائع الاستبداد» ومقالاته في مجلة الموعد وكانت هذه الكتابات تجد احتفاءً كبيراً من أنصار مدرسته.

نادى في مؤلفه (أم القرى) بأن العرب هم أمة تعلو على كل شعوب العالم. وكان يصور العرب على أنهم مخلصي العالم الوحيدين:

«العرب هم أقدم الأمم التي تسير في طريق المساواة في الحقوق والمعايير الاجتماعية. هم أمة تنحدر منها ديمقراطية الشؤون العامة.

١١- محمد محمد علي، «الشعر السوداني في المعارك السياسية»، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٣١٢.

هم أكثر الأمم قدرة علي إيجاد طرق ومداخل الاشتراكية. هم أكثر من يعطي اعتباراً للقيم الأخلاقية.هم يحافظون على العهد، ويمكن الثقة بهم. هم يحترمون الجار، هم شجعان وكرماء ويساعدون الغير. ولذلك هم أجدر الأمم بالقيادة، وهم يعطون مثالاً جيداً للمسلمين. سارت كل الأمم ورائهم علي نهج الإسلام في الماضي، ولن تتقاعس عن السير ورائهم في الحاضر.هم الجهة الوحيد التي تقود إلى وحدة المسلمين ووحدة الشرق»(١٢).

هذه هي الأفكار التي أثرت علي البعض مثل توفيق صالح جبريل وسليمان كشة - على سبيل المثال -، واللذان كانا مدافعان أقوياء عن هذا الاتجاه .أدي هذا الاتجاه - بدون علم أنصاره - إلى استقطاب التيار الثالث، وذلك عندما عبر عنه علي عبد اللطيف وجمعية الاتحاد السوداني قبل تمرد ١٩٢٤، كما سنرى لاحقاً.

المدخل الثالث كان لمسألة القومية من وجهة نظر سودانية أي (وطنية) كما أسمتها يوشيكا كورينا. أول تعبير عن هذا الاتجاه نجده عند حمزة الملك طمبل، والذي كان معاصراً لتوفيق وكشة والبنا .تلقي طمبل تعليماً غربياً في مراحل الدراسة الوسطي والثانوية، ثم التحق بمدرسة الإدارة، حيث تخرج منها وعمل نائب مأمور تحت الإدارة الإنجليزية/ المصرية كان قارئاً نهماً مهتماً بالنقد ويقرض الشعر. نشر ديوان شعر تحت عنوان (الطبيعة)، وكان الديوان- كما يقول محمد عبد الحي:

«متأثرا بالشعر الإنجليزي الرومانسي وبالذات أشعار ورد زورت.

١٢- محمد عمارة.. «الكواكبي» دار المستقبل، ١٩٨٤، ص ٤٣.

كان شعره يتسامى نحو الفضيلة الوردزورثية والإحساس العميق بالطبيعة، والوصف الواقعي المتأثر بالتهويم الصوفي. وكان بعيدا عن أسلوب البلاغة المتوارثة من الشعر العربي الكلاسيكي والكلاسيكي الجديد، كما كان شعره أقرب إلى الكلام العادي»[١٣].

كان حمزة الملك طمبل أول مثقف وكاتب سوداني يصك ويستخدم مصطلح «الأدب السوداني» في كتيبه النقدي «الأدب السوداني وما يجب أن يكون عليه» قام بالهجوم على معاصريه وأسلافه القريبين، وصاغ تصوره النظري الخاص للشعر. وكان أهم عنصر في أعماله هو الارتباط بالأرض والشعب. كان يصر على القول بأنه:

«على الشعر الذي يكتبه السودانيون أن يعكس الحياة السودانية والطبيعة السودانية»[١٤].

مهما كانت مفاهيم القومية آنذاك مبهمة إلا أنه كانت لها أهمية كبيرة في كل الأحداث التي أعقبت الحرب العالمية، في كل ما يختص بالتطورات الثقافية والسياسية.فقد لعبت هذه المفاهيم دورا كبيرا في تشكيل الخطوط العريضة للحركة الوطنية السودانية.

مثقفو ذلك العصر، وخصوصا الشعراء والذين كانوا صوتا للعديد من الجماعات ذات الرؤى والمفاهيم المختلفة. وأحياناً المبادرون في القيادة هم الذين كانوا يشكلون طلائع الحركة الوطنية في المرحلة ما بين اندلاع الحرب العالمية

١٣- M. Abd Al Hai, «Conflict and Identity», Khartoum, 1976, P.9.

١٤- حمزة الملك طمبل، «الأدب السوداني وما يجب أن يكون عليه»، دار الايام، الخرطوم ١٩٧٢، ص ٧٧.

ونشوب أحداث ١٩٢٤. وذلك بإشعارهم الثورية على الرغم من أن هذه الأشعار الثورية كانت تعبر عن معارضة ورفض الحكم الأجنبي في أتساق مع التيارات الثلاث المذكورة أعلاه، إلا أنها كانت كما وصفها عبد الرحمن بدوي:

«ملتبسة وساذجة»[١٥]. ولكنها على كل حال- عبرت عن درجة من التمايز بين الجماعات المختلفة وهذه الطبقة الجديدة إلى حد أنها رسمت خطوطاً- وإن كانت مبهمة - للمفاهيم القومية المناسبة للوضع الاجتماعي/ الاقتصادي لأعضاء هذه الجماعات.

شهدت المرحلة ما بين الحرب العالمية الأولى وأحداث ١٩٢٤ - على الصعيدين المحلي والدولي- أحداثاً كبرى، كان لها تأثيراً كبيراً على المثقفين «الأفندية». من ضمن هذه الأحداث على المستوى الدولي كانت الحرب نفسها، والتي انهزمت فيها ألمانيا والنمسا وتم تصفية الإمبراطورية العثمانية، ثم بعد ذلك ثورة ١٩١٩ المصرية. على المستوى المحلي كان هناك تأسيس مشروع الجزيرة الزراعي. على كل من المستويين كان أهم حدث هو استقلال مصر وبروز «مسألة السودان». لن أقوم هنا بالحديث بتفصيل هذه الأحداث، وإنما سأحاول القيام فقط برصد صدى هذه الأحداث على «الأفندية» وتطور مفهوم القومية.

١- انهيار الإمبراطورية العثمانية:

إحدى النتائج المباشرة لإلغاء الإمبراطورية العثمانية، كان هو تبدد الأحلام المنادية بقيام دولة إسلامية منيعة تحت قيادة «خليفة» قوى للمسلمين. وبخلاف

١٥- عبده بدوي «الشعر الحديث في السودان»، القاهرة ص ٣٨١، كان يشير إلى فقدان الرؤية الايدولوجيه.

الدول العربية، لم يكن السودان جزء من الإمبراطورية العثمانية، ولذلك لم يكن البديل الوحيد للمثقفين السودانيين هو العروبة. كان على مناصري الأمة الإسلامية الخيار بين العروبة والآفرو - عروبة (أي السودانوية). ولم يكن الخيار بينهما سهلاً. أعتقد العديد من المؤرخين وعلماء السياسة بأن هؤلاء المثقفين - نتيجة لإرثهم السياسي - قد تحولوا ببساطة إلى العروبة. لم يكن هذا الاعتقاد فقط غير صحيح، وإنما كان استنتاجاً تبسيطياً، لم يضع اعتباراً للمؤثرات المحلية والدولية ودورها في تشكيل العلاقات الاقتصادية والاجتماعية في السودان آنذاك. عدم صحة هذا الاعتقاد تتضح جلياً في المعضلات التي واجهت أعضاء جمعية الاتحاد السوداني في اتخاذ الوجهة المناسبة التي تحل محل الحلم الفضفاض بقيام «العصبة الإسلامية» والذي اتضحت استحالته من ناحية سياسية.

٢- جمعية الاتحاد السوداني:

قام بتأسيسها مجموعة من الشباب المتعلمين العاملين في الخدمة المدنية، والذين يتمتعون بميول أدبية وفنية. كانوا قد اعتادوا على الاجتماع مساءً في إحدى المنازل لتقضية الوقت في الشرب والدردشة وقراءة الأشعار الجديدة وسماع الموسيقي والأغاني. ليس هنالك اتفاق بين الباحثين حول متى أصبح هذا التجمع جمعية رسمية باسم «جمعية الاتحاد السوداني» كما ليس هنالك اتفاق حول من هو الشخص المبادر باقتراح تكوين الجمعية. بل وأكثر من ذلك ليس هنالك اتفاق حول معنى هذا الاسم «الاتحاد السودان» ومما يزيد اللبس معنى كلمة «اتحاد» هل هو اتحاد بين القبائل السودانية؟ أم اتحاد السودان مع مصر؟ ابرز ممثلي هذا الاتحاد كانوا توفيق صالح جبريل والذي هو المؤسس - طبقاً

للطريفى الزبير باشا[١٦] - والأمين على مدني، سليمان كشه، صالح عبد القادر، خلف الله خالد، عبد الله خليل، خليل فرح، حسن نجيله، عبيد حاج الأمين، وهناك اختلاف حول هل كان علي عبد اللطيف عضواً في هذه الجمعية أم لا؟ يرد على هذا السؤال سليمان كشه، قائلاً بحزم بأن علي عبد اللطيف لم يكن على الإطلاق عضواً في هذه الجمعية. أما أحمد الطريفي فهو لا يذكر اسم علي عبد اللطيف كعضو في الجمعية ولكنه يقول بأن الجمعية لم تكن تنظيماً صارماً بعضوية محددة، كما أن اجتماعاتها لم تكن قاصرة على اعضاء محددين. يقول حسن نجيله بأن لعلي صلات مع هذه الجماعة وبالذات عبيد حاج الأمين[١٧].

الأمر المؤكد هو أنه كانت لعلي عبد اللطيف صلات مع الاتحاد، وأنه كان يتناقش مع أعضاء الاتحاد، بعد ظهور مسألة السودان وتكوين «الوفد».

كان أعضاء الجمعية يدلون بآرائهم حول مختلف القضايا السياسية السائدة. وكانوا يوزعون أشعارهم سراً، أو يقرؤونها علناً في الاحتفالات والمهرجانات الدينية، وكانت هذه الأشعار تتضمن مفاهيم مختلفة حول الوطنية والقومية، ولكن مهما تعددت الاختلافات في آرائهم، كانت تلتقي كلها في مشاعر واسعة وفضفاضة معادية للحكم الأجنبي.

بعد إعلان استقلال مصر الاسمي، ظهرت مسألة السودان. وقد سادت فكرتان رئيستان في أوساط «الأفندية» وجمعياتهم - الرأي الأول يقول بأن

١٦- الطريفي الزبير باشا، «إفادة شفهية عن تمرد ١٩٢٤» معهد الدراسات الأفريقية الآسيوية، جامعة الخرطوم، ١٩٧٤، ص ٥٣٦.

١٧- أنظر سليمان كشه، سوق العربات، حسن نجيله «ملامح من المجتمع السوداني»، إفادة عن تمرد ١٩٢٤.

البريطانيين قد وضعوا مسألة السودان بمعزل عن المسألة المصرية بهدف ترسيخ حكمهم في السودان والخلاص من المصريين، وكان لأصحاب هذا الرأي أسانيد متعددة تدفعهم للشك في نوايا البريطانيين كما شرح دالي ذلك الرأي في كتابه: «إمبراطورية النيل»:

> «أدى اندلاع الحرب العالمية إلى بروز سؤال جديد حول الحكم الذاتي في مصر، والتي كانت من الناحية الشكلية ولاية عثمانية. وزاد دخول الإمبراطورية العثمانية الحرب من حدة المسألة، في ١٨ ديسمبر ١٩١٤م أعلنت بريطانيا الحماية على مصر. وتم في اليوم الثاني خلع الخديوي عباس حلمي- والذي كان في استانبول- من السلطة وتنصيب عمه حسين كامل سلطاناً على مصر. وحضر إلى مصر السير هنري ماكماهون - خليفة كتشنر - باعتباره المندوب السامي، وهي وظيفة يقصد بها وضع اعتبار للوضع الجديد في مصر. وكان من المفروض أن تكون وظيفته هذه مؤقتة، لأنه تم التأكيد لكتشنر بأنه سيرجع لوظيفته بعد الحرب. كانت مصر قاعدة للعمليات في الحرب، ولعبت دوراً مهماً في العدائيات الحربية. وكان من المشكوك فيه أن يكون أي موظف بريطاني قادراً على القيام بعمليات إشراف دقيقة على الحكومة السودانية في تلك المرحلة الحرجة. لم تكن لماكماهون أي تجربة سابقة في مصر وكان يعتمد كلياً على مستشاريه، مما أضعف من القبضة التي كان كتشنر يمتلكها في السودان».

وكان ونجت يرى في إعلان الحماية على مصر فرصة جديدة لإعطاء السودان استقلاله، ولكنه لم يجد مشاركين له في هذه الرؤية. كتب ونجت في ١٩١٤ يقول:

«بأن الوضع الحالي في مصر يجعل من السودان بريطانياً أكثر من قبل». بل وأخبر كرومر بأن استقلال السودان الذي تحققه الحماية قد أكد «بعد نظر من كانوا يقولون بأن «القاهرة لن تحكم السودان إطلاقاً...». عند بداية الحرب كانت حكومة السودان قد أرسلت لحدود البلاد أربع فرق من حراس الحدود البريطانيين وفصيل من المدفعية البريطانية و ١٢ كتيبة من كتائب المشاة وأربعة فرق مزدوجة من الهجانة وسرب من سلاح الفرسان وثلاث فرق من الخيالة»[١٨].

التيار الثاني من «الأفندية» كان تعبيراً عن روح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وحق الأمم في تقرير مصيرها. عبر هذا الاتجاه «الأفندية» من ذوي المناصب العليا من إدارة الدولة والهيكل الاجتماعي، وقد قال عنهم ونجت بأنه «يمكن الاعتماد عليهم»، وكتب لكرومر قائلاً:

«إنني أثق في كبار الموظفين، الذين من الممكن أن يفقدوا كل شيء، والا يكسبوا أي شيء، إذا ما اظهروا عدم الولاء».

كان مفهوم هؤلاء الموظفين للقومية يتسق تماماً مع الآراء التي عبر عنها «الوفد» عام ١٩١٩م، والمكون من زعماء القبائل والقادة الدينين، والذين عمل البريطانيون على تقوية موقفهم. عبرت يوشيكا عن رأيها في هذه المجموعة بقولها بأنهم:

«من راكموا الأراضي في عهد الحكم البريطاني»[١٩].

١٨- M.W. Daly, «Empire of the Nile», Cambridge University. Press, 1986, PP. 158-159.

١٩- Yushika the White Flag Legue, Khartoum, 1986.

وبالفعل كان رجال الوفد مرتبطين بالمشاريع الزراعية الكبرى في النيل الأبيض ومؤخراً في الجزيرة، وكانوا يطمحون في أن يصبحوا «برجوازية زراعية».

٣- التنمية الزراعية وتأسيس مشروع الجزيرة:

كان الهيكل الاجتماعي للجزيرة كما يقول شاع الدين:

«يتكون قبل المشروع من مزارعين ورعاة وملاك أرض أغنياء وملاك رقيق. تتطلب تأسيس المشروع إبدال علاقات الإنتاج قبل الرأسمالية وأشكال الحيازة السائدة»[٢٠].

كان تأسيس المشروع يشكل البداية لعلاقات الإنتاج الجديدة. في ظروف ما قبل المشروع، ما قبل الإنتاج الرأسمالي كانت- وطبقا لشاع الدين:

«الأرض، الإنسان ومعزقه هي كل وسائل الإنتاج»[٢١].

أدى إدخال رأس المال من خلال تقنية الري الحديثة، إلى تكوين علاقات إنتاج رأسمالية جديدة. كان نظام الإنتاج يتكون من شراكة ثلاثية:

١ - الدولة بتقديمها للأرض وضمان رأس المال.

٢ - مستأجرو الأرض الذين يقومون بالعمل.

٣ - إدارة المشروع التي تقدم رأس المال والإدارة.

إدارة المشروع التي تقدم رأس المال والإدارة، قبل قيام المشروع، لم تنجح في مساعدة طبقة ملاك الأرض في ترسيخ أوضاعها الاقتصادية كما لم يكن هنالك

٢٠- م . شاع الدين: «تطور الاقتصاد السوداني»، الخرطوم ١٩٨٤، ص ١٢/ ١٣.

٢١- نفسه ، ص ١٥.

أي رأسمال تجاري يستطيع بنفوذه المالي والسياسي التأثير على عمليات التنمية. بتأسيس مشروع الجزيرة استطاعت السلطات الاستعمارية تحقيق التنمية- وإن كان يتم بعده مستويات متناقضة. فمن جانب أدت إلى تراكم ثروات زعماء القبائل والقادة الدينيين والذين عملت الإدارة الاستعمارية على التحالف معهم سياسيا وببعث نظام الإدارة الأهلية والذي كان سائداً أيام الحكم التركي- المصري ، فرض الإنجليز على السكان قادة في وظائف مثل:

«العمدة» «الشيخ» «الناظر» و«الملك». أصبح هذا النظام قانونيا بعد إصدار مرسوم تعيين شيوخ الرحل عام ١٩٢٢. خلق هذا النظام الجديد إرباكا في التراتب الاجتماعي بخلقه لطبقات اجتماعية جديدة. من الصعب القول بأن المجتمع السوداني في ذلك الوقت كان مجتمعا طبقيا، بل وحتى الآن من الصعب القول بأن المجتمع السوداني هو مجتمع لا طبقي. يعطينا تيموثي نيبلوك وصفاً- في اعتقادي- مقبولا للمجتمع السوداني.

«لا يمكننا توقع أن السودان في ظل الحكم الثنائي، كان يتمتع ببنية طبقية متطورة شبيهة بما هو عليه الحال في البلدان الصناعية الرأسمالية. كان السودان في ذلك الوقت (ومن بعد ذلك) جزءً من نظام الإنتاج الرأسمالي، ولكنه لم يشكل في حد ذاته نظاما رأسماليا للإنتاج. ظلت أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية تلعب دورها بوضوح. تراكم الثروة بواسطة زعماء القبائل والقادة الدينيين، الحيز المحدود الذي كان فيه العمل في المشاريع الزراعية عملا مأجوراً حراً، زاد الكفاف في الإنتاج الفلاحي والرعوي من القبضة الفعالة لزعماء القبائل على الأرض المستخدمة في الإنتاج الفلاحي والرعوي، كل ذلك شكل خصائص أشكال الإنتاج لمرحلة ما قبل الرأسمالية. وعليه كان ترتيب الجماعات الطبقية ملتبسا نتيجة للتضارب بين علاقات الإنتاج الرأسمالية وأشكال الإنتاج ما

قبل الرأسمالي. يمكننا متابعة ظهور الطبقات المميزة في الإنتاج الرأسمالي ولكن طبيعة تشكيلها وتركيبها تجعل من الضروري وصفها بأنها لا زالت جنينية أو مؤقتة.

أصبح المجتمع السوداني يتشكل بعد زوال الحكم الثنائي، من ثلاث جماعات طبقية:

١/ البرجوازية الجنينية:

كبار التجار كانوا يشكلون لب هذه الطبقة، وذلك لامتلاكهم لأغلب أصول ونشاطات البلاد الاقتصادية. على الرغم من أن الدولة الثنائية (بالعمل مع المنظمات التجارية والأجنبية)، كانت تحتل الموقع المركزي في التنمية الاقتصادية. ومع ذلك لعب التجار دورا اقتصاديا مهما في المشاريع المروية بالطلمبات وهيمنتهم على التجارة المحلية من خلال عمليات التصدير/ الاستيراد وتنامي استثماراتهم في مجال الصناعة.

يتبع التجار ويتحالف معهم أصحاب المرتبات العالية: كبار موظفي الدولة والمهنيين. يظهر تداخل المصالح بين هاتين الفئتين في التعاون الفعال بينهما فيما يختص بتنظيم الاقتصاد السوداني (قام أصحاب المرتبات العالية- خصوصاً بعد الحكم الذاتي- بخلق وضمان استمرارية الأطر الاجتماعية والاقتصادية التي استفاد منها التجار). كما يظهر هذا التداخل أيضا في زحف أصحاب المرتبات العالية نحو النشاط التجاري (وذلك إما في أثناء عملهم الإداري والمهني أو مفارقة ذلك العمل للتفرغ للنشاط التجاري).

إذا وضعنا في اعتبارنا ضعف البنية التحتية الصناعية في السودان (وحقيقة أن جزء كبير في الصناعة يقوم به الشركات الأجنبية) لن نستطيع وصف التجار

وأصحاب المرتبات العالية بأنهم هم «ملاك وسائل الإنتاج الصناعية». وإنما في واقع الأمر يمكن أن يكونوا كذلك بعد تطور الإنتاج الصناعي. ولهذا السبب كان وصفنا لهذه البرجوازية بأنها «جنينية».

٢/ الطبقة الوسطى:

طبيعة هذه الطبقة تتضح من أسمها: إذ أنها تتأرجح بين الطبقات ذات الملامح الواضحة . قام أعضاء هذه الطبقة بلعب بعض الأدوار الاقتصادية- إما أن طريق تدريبهم بواسطة الحكومة أو القطاع الخاص، أو عن اقتناصهم لبعض الفرص المتاحة (الملكية أو الوضع الأسري)، مما جعلهم يمارسون حياة أعلى من حد الكفاف، مما أتاح لهم الهروب من دائرة الفقر المحتوم الذي كان يعانيه فقراء المدن والريف. كانت هذه الطبقة ترى بعض آفاق التطور ولكنها دائما كانت أفقاً محدودة - اللهم إلا إذا نجحوا في اقتناصها.

الطبقة الوسطى تضم متوسطي وصغار الموظفين، صغار التجار، مستأجري الأراضي والمزارعين الذين يستطيعون إيجاد مستخدمين لأراضيهم المحدودة، وأصحاب المواشي والذين يستطيعون أيضا استئجار رعاة لمواشيهم.

تتشابه هذه الطبقة مع البرجوازية الصغيرة في البلدان الرأسمالية المتطورة. تشتمل جماعة صغار التجار، على البرجوازية الصغيرة «التقليدية»، وبجانبها صغار الموظفين «البرجوازية الصغيرة الجديدة»، وهناك أيضا أغنياء المزارعين والرعاة والذين يستطيعون التقدم اقتصادياً، فقط عن طريق استثمارهم في التجارة (وبهذا يصبحون جزء من البرجوازية الصغيرة «التقليدية»).

الإشارة إلى هذه الطبقة في السودان باعتبارها برجوازية صغيرة قد تكون

إشارة غير دقيقة لجماعات تتسم بالتنوع.

٣/ فقراء المدن والريف:

أغلبية الشعب السوداني تنتمي إلى هذه الفئة التي تقع تحت قبضة الفقر سواء أن أكان أعضاء هذه الفئة مزارعين أم عمالا في المدينة فإن نشاطهم لا يجلب لهم أكثر من مجرد الكفاف. وهم لا يملكون أي وسيلة لتوليد دخل فائض، إذ أن أغلبية المزارعين لا تستطيع الحصول على وسائل وآليات الزراعة الحديثة التي يمكن أن تزيد من إنتاجهم بحيث أن يحصلوا على بعض الفائض. وعمال المدن لا يملكون إمكانية للخروج من أوضاعهم إذ لا يملكون أي تدريب للعمل في مجال القطاع الحديث (وبالتالي عدم القدرة على العمل في هذا القطاع) كما لا يملكون أي دخل فائض يساعدهم في تطوير أنشطتهم الاقتصادية والأعداد الكبيرة من العمال غير المهرة جعلت من مداخيل العمل المأجور محدودة وقليلة.

ولكل ذلك أصبحت هذه المجموعة تضم: عمال المدن «متوسطي» و«فقراء» الفلاحين والرعاة والعمال الزراعيين الأجراء الزراعيين والذين يعتمدون بالكامل على «أسرهم» للعمل في المزارع.

هذا التقسيم الطبقي مهم جدا في فهم ديناميكية السياسة السودانية بكل أبعادها[٢٢].

على أي حال خلق مشروع الجزيرة «طبقة الكومبرادور» التي ساعدت في إدارة المشروع في العديد من النواحي. من أهم الظواهر الجديدة التوقيع على

٢٢- Timothy Niblock, «Class and Power in Sudan», PP. 97-99

«كتاب الولاء» وتشكيل «الوفد» لمساعدة الإدارة البريطانية عند ظهور مسألة السودان، كما سنرى في حالة فضلاء الكاملين.

من الجانب الآخر- وطبقا لاتفاقية الشراكة في المشروع تلقى كل مزارع قطعة من الأرض «حواشه». كان على المزارع تخصيص ثلث «الحواشه» لزراعة القطن، وثلث لإنتاج غذائه أو أي محصول نقدي آخر. والثلث الأخير يكون محروثا. صافي دخل القطن بعد خصم ما يعتبر تكلفة مشتركة يتم تقسيمه بين الشركاء الثلاث. أما الدخل الناتج من المحاصيل الأخرى فهو يذهب للمزارع. وهكذا بإنتاج غذائهم استطاع الفلاحون تخفيض تكاليف إعادة الإنتاج[٢٣].

أدى هذا الأمر إلى أن يعيش المزارعون حياة مريحة بصورة نسبية بالمقارنة مع حياة المزارعين والرعاة خارج المشروع. أدى هذا الأمر إلى التأثير على التنمية في مجالين رئيسيين:

التعليم والهجرة. لأن المزارعين كانوا يملكون فائضا لا يحتاجونه لإعادة الإنتاج، قاموا باستئجار العمال الموسميين القادمين من غرب أفريقيا في طريقهم لأداء فريضة الحج.

التأثير المباشر لاستخدام العمال الموسميين أدى، إلى إعفاء الأطفال من العمل- والذي كانوا يزاولونه قبل وجود العمال وهكذا أتيحت لهم الفرصة للدخول في المدارس، والتي قام مجلس المشروع بتأسيسها في كل «تفتيش» بهدف خلق مزارعين متعلمين يتمتعون بكفاءة أكبر من كفأه آبائهم. ولكن النتيجة لم تكن تماما كما توقعت الإدارة. بدخول العمال الموسميين أصبحت

٢٣- شاع الدين، مصدر سابق، ص١٦.

المدارس لا تنتج مزارعين متعلمين، وإنما طلابا يذهبون للدراسات العليا في الخرطوم بهدف أن يصبحوا «أفندية» وينضموا إلى «زبدة المجتمع». وهكذا تعاظمت طبقة «الأفندية» كما سنرى عندما نتحدث عن دور أولاد الجزيرة في حركة الخريجين.

من الجانب الآخر خلق إدخال نظام العمال الموسميين طبقة جديدة من العمال الزراعيين والتي طرحت قضايا اجتماعية واثنيه جديدة، انعكست في معسكرات (كنابي جمع كمبو) وأماكن إقامة هؤلاء العمال الموسميين، والذين كانوا يفضلون البقاء في معسكراتهم بعد نهاية الموسم، انتظارا للموسم القادم. وفي النهاية أقام هؤلاء العمال الموسميين بصورة دائمة وأصبحوا جزءاً من سكان المنطقة، ولكن بممتلكات وحقوق قليلة أو بدون ممتلكات وحقوق ومع ذلك فقد كان تأثيرهم على الهيكل الاجتماعي كبيرا. بدأت هذه المعسكرات (الكنابي)- والتي كانت بعيدة ومعزولة، بدأت في جذب الزوار من القرى المجاورة بهدف الترويح عن النفس والاستمتاع مع سكان هذه (الكنابي) والذين كانت قيمهم «الأخلاقية» والثقافية تختلف عن القيم الصارمة التي كانت تحكم سكان القرى. ووجدت الفئات المنبتة والرقيق السابقون قبولاً واعترافاً من سكان «الكنابي»، وحدث اختلاط وتزاوج بين هذه الفئات. وهكذا أصبحت هذه المعسكرات المعزولة ديوما (جمع ديم) تسكنها الجماعات «المنبتة» وأصبحوا يرسلون أبنائهم للدراسة في المدارس والتعليم العالي بحيث أن يصبحوا «أفندية».

جانب آخر في المشروع هو قيام الشركات والمؤسسات المالية مثل ميركنتابل وميشيل كوتس في الاستثمار في مشروع الجزيرة والمناطق الأخرى خصوصا في مجال المواصلات والاستيراد والتصدير، من وإلى بورتسودان مما خلق مجموعة

من «الأفندية» من أصول قبلية وأثنية مختلفة يعملون ويعيشون معا في نفس المنطقة. خلق ذلك الوضع صلات حميمة فيما بين الأفندية كما خلق لهم أيضا علاقات مع الخارج. خلق هذا التراتب الاجتماعي/ الاقتصادي الجديد نوعا من الوعي السياسي متقدما أكثر مما كان عليه الحال في مناطق السودان الأخرى. يتضح هذا الأمر جليا في المقال الذي كتبه على عبد اللطيف والذي عاش وعمل في الجزيرة[٢٤] قبل أن يترك للخرطوم. هاجم في ذلك المقال استغلال شركة مشروع الجزيرة لفقراء المزارعين والعمال الزراعيين واحتكار الحكومة والمؤسسات المالية لبعض السلع. من المهم هنا أن نتذكر بأن تأثير مشروع الجزيرة- حتى في تلك المرحلة قبل أحداث ١٩٢٤- لم يدعم فقط من نفوذ البرجوازية الزراعية والتي ساندت الإدارة عند إثارة مسألة السودان، وإنما أيضا ساهم في تقوية القوات الأخرى. بل ليس من المبالغة القول بأن المشروع ساهم في تقوية المشاعر المعادية للبريطانيين، كما سنرى ذلك عند مناقشتنا لمفهوم وحدة وادي النيل وأحداث ١٩٢٤.

٤- مسألة السودان والمفهومان الرئيسيان للقومية:

كما ذكرنا سابقاً، مجرد ظهور مسألة السودان أدى إلى ظهور الخلافات الخفية بين أفراد طبقة الأفندية على السطح .وأصبحت المواجهة حتمية بين المعسكرين. أصبح شعار «وحدة وادي النيل» هو مفهوم كل من زعماء القبائل والقادة الدينين، خصوصا بعد ظهور مجلتهم «الحضارة» حيث نادوا بوضوح

٢٤- أرملة علي عبد اللطيف، حوار، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية جامعة الخرطوم. عمل على في مدني حيث – طبقاً لأرملته- بدأ هناك نشاطه السياسي. تقول أرملة على: «تم نقل العمل لمدني ومكثنا هناك. كانت الاجتماعات سرية. ثم تم اعتقال علي وأخذه للخرطوم».

بأنهم يفوضون أمرهم للبريطانيين. كتب حسين شريف - رئيس تحرير المجلة وأبن عم السيد عبد الرحمن المهدي - قائلا:

> «قدراتنا في الوقت الحالي ضعيفة، بحيث لا تسمح لنا بأن نحكم أنفسنا وندير شؤوننا، بدون مساعدة أو قيادة لا يمكننا إنكار ذلك، إذ أن هذا هو ما يوضحه ماضينا وحاضرنا»[٢٥].

هذا الرأي عبرت عنه أيضا العريضة التي قدمها «فضلاء الكاملين»، والتي انتهت بالعبارة التالية:

> «عاش البريطانيون وعدلهم. عاش السودان، حكام السودان وأشراف السودان تحت حماية صاحب الجلالة الملك جورج الخامس، ملك بريطانيا العظمى وإمبراطور الهند».

جماعة الكاملين المشار إليها تكونت مبكراً من بعض «أشراف» دنقلا، والذين أعطاهم مرسوم الأرض مساحات واسعة في منطقة الجزيرة والذين راكموا نتيجة لذلك - ثروات هائلة.

أما مفهوم القومية المبني على أساس شعار «وحدة وادي النيل» قد يبدو موحدا وصلبا بالمقارنة مع شعار «السودان للسودانيين»، ولكنه في الواقع ليس كذلك إذ أن له معاني وأهداف كثر بالنسبة للجماعات المختلفة والأفراد المختلفين؛ بالنسبة للبعض كان يعني وحدة وادي النيل على أساس شعبي- بالنسبة لآخرين كان يعني الوحدة تحت التاج المصري والحكومة المصرية التي كان يقودها الباشاوات الإقطاعيين وبرجوازية البكوات الزراعية والصناعية.

٢٥- حسين شريف، «الحضارة»، ٢٥ يونيو ١٩٢٤.

هذان هما الخطان اللذان دارت حولها جماعة «الإتحاد السوداني». وكانت الجماعة قد اختارت - حتى قبل إثارة مسألة السودان - شعار وحدة وادي النيل، طبقا للاتجاهات الإسلامية والإسلامو/ عربية لمؤسسيها كما حاولنا سابقا شرح هذا الأمر. وهكذا أدت إثارة مسألة السودان إلى التعبير عن الخلافات التي كانت متخفية.

على الرغم من العديد من الأسباب التي كانت تعمل على تبرير أسباب المواجهة بين أعضاء الجماعة، إلا أن الأسباب الحقيقية لم تتم قط مناقشتها- خصوصا من جانب المؤرخين وعلماء السياسة السودانيين- بدون حساسيات وإحساس بالخجل. الدراسات القليلة التي حاولت أن تحفر عميقا في الخلافات وأن تجد الأسباب الحقيقية، قام بها علماء غير سودانيين. على الرغم من بعضهم وضع أصبعه على محل الجرح، لأنهم غير سودانيين، لم يكونوا ملمين بالتفاصيل الصغيرة للهيكل الاجتماعي السوداني، ولذلك فشلوا في إيجاد التفسير السليم لمكتشفاتهم هذه.

الأمثلة الواضحة لهذين الموقعين نجدها عند كل من حسن نجيله ويوشيكا، حيث حاولا تفسير انقسام جماعة الإتحاد السوداني. حسن نجيله - والذي كان نفسه عضوا في الإتحاد - ثم أصبح مؤرخا، كتب: «ملامح من المجتمع السوداني». قال فيه:

> «كانت هنالك مجموعتان داخل جماعة الإتحاد السوداني- الأولى كانت مجموعة ذات اتجاه متوازن، كانت تقول بأنهم ليسوا بعد أقوياء بصورة كافية لبدء معركة ضد البريطانيين. ومن الجانب الآخر كانت المجموعة الثانية ذات اتجاه ثوري، نادت بصراع مفتوح وكان تبريرها لذلك، هو أنه طالما كان البريطانيون يعملون بنشاط لعزل

السودان عن مصر، من الضروري حشد القوى للاحتجاج لإفشال هذه المؤامرة»[٢٦].

لم يحتاج حسن نجيله لتوضيح إلى أي جناح كان هو شخصيا ينتمي. من أسباب الاختلاف التي ذكرها والتي أدت إلى انقسام الإتحاد السوداني، وانتهت بميلاد جمعية «اللواء الأبيض» ومن ثم تحلل واختفاء الإتحاد السوداني– من كل ذلك كان واضحا أن حسن نجيله ينتمي إلى التيار الأول.

من الواضح أن الاختلاف بين الجماعة لم يكن حول مسألة الاحتجاجات العلنية – كان أعضاء الإتحاد منقسمين في النشاطات الاحتجاجية لفترة ليست قصيرة قبل الانقسام، والذي حدث عام ١٩٢٣.

توفيق صالح جبريل – والذي هو باتفاق الجميع كان المؤسس والرائد لهذه الجماعة أو على الأقل أحد مؤسسيها – كتب قصيدة عند زيارة اللنبى عام ١٩٢٢ للسودان وقرأ هذه القصيدة علناً وقام بتسريبها لمصر، حيث تم نشرها في الصحف المصرية والمجلات الأدبية. يقول في هذه القصيدة مخاطبا اللنبى:

وجاء اللورد يرفل في ثياب — يضم بها المنافع والشكال
فهل أرسلت من عظة نصيباً — وخير الواعظين بها رفاة
وعهدي أن أيديكم جميعاً — عوامل في الحوادث ناصبات

إذا لم نسمها احتجاجا علنيا، فما هو الاحتجاج إذا ؟ لم تكن القضية هي مدى سرية أو علنية الاحتجاج. وإنما كانت – حسب توضيح يوشيكا:

٢٦– حسن نجيله، «ملامح من المجتمع السوداني»، الخرطوم.

«الاختلاف في مواقف كل من الاتجاهين، حول وحدة وادي النيل»[٢٧].

على الرغم من أن يوشيكا تهتم بهذا الجانب عندما تتحدث عن:

«الأسس الجماهيرية لوحدة وادي النيل واختلافها عن من يتحدثون عن وحدة وادي النيل تحت التاج المصري وهي هنا تتغافل عن العناصر السوسيولوجية المهمة وتركز فقط على الجانب الاقتصادي. وعندما تقوم بمقارنة بين علي عبد اللطيف وسليمان كشه، باعتبارهما ممثلين للاتجاهين المتناقضين، فهي تصف كشه بأنه: «تاجر غني في أمدرمان ينحدر من أسرة متميزة وخريج كلية غردون» بينما علي عبد اللطيف «لم يتمتع بوضع جيد وسط مجتمع شمال السودان بسبب أصوله؛ أمه من الدينكا وأبوه من النوبة، وبدأ حياته من قاع المدينة»[٢٨].

على الرغم من أن يوشيكا اهتمت بالنسب المتدني لعلي عبد اللطيف، إلا أنها لم تدرس هذا الموضوع بتفصيل، كما كنا نتوقع، وإنما أشارت فقط إلى أن علي عبد اللطيف ينحدر من «قاع المدينة». وقد قادها ذلك إلى مناقشة وضعه الاقتصادي، والذي هو ليس مهما لأن مهنة علي عبد اللطيف العسكرية «ساعدته على الانضمام للنخبة»، وإذا كانت وجهة نظره حول وحدة وادي النيل تعبر عن وضع طبقي معين، فهي حتما تعبر عن رأي «النخبة».

هنا تتجاهل يوشيكا النقطة المهمة، والتي أربكت العديد من المثقفين

٢٧- Youshika, Ibid.

٢٨- Ibid.

السودانيين، والذين لم يقدروا على كتابتها بشكل مباشر، وإنما يتداولونها فقط في مجالسهم الخاصة - السؤال الذي يتردد دائما والذي يبدو أن يوشيكا لم تسمع به هو: ما هي علاقة علي عبد اللطيف (الدينكاوي/ النوباوي) بمصر وبالعرب الذين ينادون بوحدة وادي النيل؟

هذا سؤال مهم: ناقشت يوشيكا فقط جانبا واحدا من الأمر:

«لم يتمتع علي بوضع متميز في مجتمع السودان الشمالي نتيجة لنسبه. ولكنها نسيت جانبين مهمين: الأول هو أن علي عبد اللطيف وكل من يشابهوه لم يتمتعوا بوضع متميز لا في مجتمع شمال السودان ولا في أي مجتمع آخر كان؛ المجتمع ينظر إليها باعتبارهم طوائف منبوذة بدون نسب قبلي».

الجانب الآخر وهو مهم جدا، وقد يبدو غريبا لبعض الناس وهو أن علي عبد اللطيف وإضرابه تمتعوا فعلا بوضع متميز في مصر باعتبارهم «زبدة المجتمع» لأن الحياة الحضرية في مصر لا تضع اعتباراً للقيم التقليدية لأن المهم هو الوضع الطبقي.

وكما سنرى لاحقا فإن علي عبد اللطيف وغيره من المنبتين قد هيمنوا على تنظيم اللواء الأبيض ولعبوا دورا كبيرا في أحداث ١٩٢٤، وكانوا ينسجمون أكثر مع المجتمع المصري من انسجامهم مع المجتمع السوداني. لقد كانوا أحفاد الرقيق الذين تم ترحيلهم إلى مصر كعبيد في العهد التركي المصري، وتم تحريرهم بعد ذلك. تم تحرير هذا العدد الكبير من العبيد رسميا بواسطة السلطة التركية/ المصرية بعد ضغوط شديدة من حركات تحرير العبيد، ومن ثم تم تجنيدهم في الجيش، ثم أصبحوا بعد ذلك جزءا من الحملة على السودان. بعد الحملة شعروا بأنهم لن يسكنوا في «الأحياء السكنية» العادية بعد حصولهم على

وضعهم «القانوني» الجديد. ولذلك تجمعوا سوياً مع الرقيق الذين تم تحريرهم فيما بعد. هذا هو السبب في قيام أحياء خاصة بهم مثل «أبوعنجة» و«حي الضباط» في أمدرمان و«الديوم» الأخرى في الخرطوم والخرطوم بحري.

وهكذا نشأت هذه الأحياء ذات الطابع الأثني/ الاجتماعي/ الثقافي الخاص. وكان السودانيون الشماليون ينظرون لهم- كما يقول يوسف بدري-:

«نفس نظرة الجيل اللندني القديم والعنصريون إلى بريكستون «Brixton»»[٢٩].

«كانوا يشبهون النوبيز Nubis في يوغندا، والذين كان عيدي أمين واحدا منهم»[٣٠].

من الجانب الآخر، لم تستطع هذه الجماعات متابعة جذورها في القبائل النيلية أو القبائل الأفريقية الأخرى. جذورهم كانت تقبع في مصر (حيث أجدادهم) - أجدادهم إما تزوجوا بمصريات، أو عاشوا في مصر بعد تحريرهم من الرق.

دائما ما يشار إلى علي عبد اللطيف بأنه دينكاوي/ نوباوي. وهذا أمر مربك إلى حد ما. قد يكون والده من أصل نوباوي، وقد تكون أمه من أصل دينكاوي ولكن هذا ليس تحديدا لأصله القبلي. في الواقع ليس لوالده أو لوالدته أي علاقة مباشرة بالنوبة أو الدينكا. ليست هنالك معلومات عن والده. وكل ما نعرفه عن والدته أنها عاشت في «الديم» في الخرطوم مع المنبتين. وقد قام بتربية علي

٢٩- يوسف بدري، مقابلة، ١٩٨٤.

٣٠- Peter Woodword, «Ambiguous Amin, African Affairs», 77,207, 1978. PP.15-3-64.

عبد اللطيف خاله النقيب رحام عبد الله والذي كان يعمل في الجيش المصري، وهو الذي أعده للعمل في الجيش.

بهذا الفهم ليس من المستغرب أن علي عبد اللطيف وأصحابه اعتبروا أنفسهم مصريين- كان انتمائهم للمصريين من زاوية تختلف تماما عن انتماء توفيق صالح جبريل وسليمان كشة وزملائهم، والذين كانوا يرتبطون مع مصر باعتبارهم «عرباً» ومن أصل «نبيل».

احتوى الصراع في الإتحاد السوداني على العديد من العناصر والمكونات الاجتماعية والاقتصادية. فبجانب المعايير العامة التي وضعتها يوشيكا، فإن أي فرد في الإتحاد كان بجانب الإطار العام الاجتماعي/ الاقتصادي، يمتلك عناصره الذاتية التي تحدد مواقفه من مثلا، عبيد حاج الأمين، والذي أخذته يوشيكا كمثال مناقض لكشه، لم يكن منبت الأصول، كما كان «أفنديا» أي من «زبدة المجتمع» ومع ذلك وقف مع علي عبد اللطيف ضد كشه.

عندما أخذ كشة مجموعة الأشعار التي تم إلقاءها في احتفال المولد النبوي ونشرها في كتاب، وذكر في المقدمة التي كتبها للكتاب تعبير «الشعب العربي النبيل»[٣١].

ذهب إلية علي عبد اللطيف محتجا، بأنه كان عليه أن يكتب: **«الشعب السوداني النبيل»** هاتان الجملتان **«الشعب العربي النبيل»** و**«الشعب السوداني النبيل»** يرفعان سؤالا مزدوجاً، لم تجب عليه يوشيكا. فهي فقط وضعت مقابلة بين كلمتي **«عربي»** و**«سوداني»**. وهي- مثلها مثل الآخرين- لم تضع اعتبارا

٣١- كشه، أشعار مختارة، نقلا عن صلاح الدين المليك، الخرطوم ١٩٧٥.

لكلمة «نبيل». ماذا يعني مفهوم النبيل بالنسبة لسليمان كشه؟ وبالنسبة لتوفيق صالح جبريل؟ وبالنسبة لعبيد حاج الأمين؟ وعلي عبد اللطيف؟

سليمان كشه كان تاجراً غنياً «وذو حسب ونسب»، أي كان ينتمي للفئة العليا التي تتمتع بمميزات اجتماعية واقتصادية. وبمعني آخر كان من العرب والمسلمين المتميزين، الذين راكموا الأراضي والأموال أثناء الحكم البريطاني، والذين كانوا يتطلعون كي يصبحوا برجوازية زراعية. هذه هي جماعة سليمان كشه حسب الميلاد والوضع والتطلعات، وهذا هو السبب الذي جعل سليمان يرفض الهجوم على الناس «المتميزين»، ودافع عنهم باعتبارهم رجال «نبلاء» لا يصح «للبرابرة» الهجوم عليهم.

أما بالنسبة لتوفيق صالح جبريل فإن هؤلاء «النبلاء» الذين هاجمهم علي عبد اللطيف، ودافع عنهم كشه، كانوا «نبلاء ذليلين» لأنهم خضعوا للبريطانيين، كما يقول في قصيدته[٣٢]:

جمع الجمعُ وأوهب القوم حتى أصبح السيدُ النبيلُ ذليلا

النبلاء بالنسبة له كانوا عكس ذلك، إذ أن أمراء وباشاوات مصر أظهروا بعض المقاومة للإنجليز، مثل الأمير عمر طوسون الذي أظهر بعض المقاومة للبريطانيين، يمكن أن يكون لعبيد حاج الأمين والطيب بابكر نوعاً من الفهم الآيديولجي «للنبل». على الرغم من أنهم كانوا ذوي «حسب ونسب» وكانوا يتميزون بوضع اقتصادي يؤهلهم ليكونوا من «زبده» المجتمع، فهم رفضوا «نبالة» زعماء القبائل والقادة الدينين وارتبطوا بـ«وحدة شعب وادي النيل»، كما عبر عن ذلك الطيب بابكر:

٣٢- «شعراء الوطنية في السودان»، دار النشر جامعة الخرطوم، ١٩٧٢، ص ١٦٢.

«تسارع ميلاد اللواء الأبيض، نتيجة لتكوين الوفد المكون من زعماء القبائل والقادة الدينين. كان يمكن أن يتأخر ميلاد الجمعية حتى ١٦٢٥م أو ١٩٢٦م أو حتى ١٩٢٩، ولكن الزعماء الموالين لبريطانيا، والذين لم يمثلوا أغلبية الشعب، وإنما كانوا مدعومين من البريطانيين... نحن نريد مصلحة كل الشعب، وليس مصلحة جماعة معينة»(٣٣).

أما بالنسبة لعلي عبد اللطيف و«الأفندية» المدنيين الآخرين، والذين هيمنوا على الأوضاع بعد تكوين اللواء الأبيض، فأن «نبالتهم» تحتاج إلى شرح لغوي، وتفسير اجتماعي/ سياسي. كلمة «نبلاء» مشتقة من كلمة «نبيل» والتي تعني حسب مختار الصحاح «السمو» و«الرفعه» تقول العرب «نبيل المولد»، لتمييز هذا السمو بالميلاد عن السمو المكتسب.

إذا وضعنا التفسير الأول في الاعتبار، فسيكون اعتراض علي عبد اللطيف على ما كتبه كشه، ليس قاصراً على كلمة «عرب» وإنما يمتد إلى كلمة نبيل نفسها، لأنه لم يكن يحلم بالانضمام للنبلاء، عرباً كانوا أم سودانيين.

ويبدو أن المعنى الثاني يتطابق أيضاً مع مفهوم علي عبد اللطيف لـ«النبالة» الخاصة بالقادة «المتميزين». يتضح في كلام علي عبد اللطيف والذي أشار إليه ملاسي، في الاجتماع التأسيسي للواء الأبيض، يبدو وكأن علي عبد اللطيف كان يعني بـ«النبالة»، القيادة والحق في التمثيل. يقول ملاسي:

«عندما دعي السيد عبد الرحمن السادة إلى اجتماع في منزله سارع علي

٣٣- الطيب بابكر، إفادة شفهية، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية الخرطوم، ١٩٧٤، ص ٣٠٢.

عبد اللطيف بالاجتماع مع أخوته (رحم الله من مات منهم وأطال في عمر الأحياء)؛ عبيد الحاج الأمين، حسين شريف، صالح عبد القادر، حسن صالح المطبعجي. بعد ذلك دعي إلى اجتماع عام في منزله.

كان اجتماعا موسعاً للخريجين وكان بعض المجتمعين ضباطاً. باختصار حضر ذلك الاجتماع، كل من كان معادياً للبريطانيين. بدأ علي عبد اللطيف الاجتماع بقوله:

«نجتمع هنا لأن مفاوضات ستتم بين البريطانيين والمصريين. عقد السيد عبد الرحمن اجتماعاً وأعلن فيه آرائه والتي لا نقبلها. نحن نعتقد بأن «النظار» و«العمد» و«الشيوخ» لا يمثلونا، لأننا أيضاً بشر ولنا آراء حول هذا الموضوع. نريد أن نكون «رأساً» لهذا المجتمع. الشرط الوحيد لذلك هو أن نقاتل ضد الحكومة بشكل واضح وعلني. هذه كانت دائماً مبادئنا، والآن من نريد رئيساً لهذا التجمع؟».

أتذكر أن هذا الاجتماع استمر حتى الساعة الثانية صباحاً. لم يكن أي أحد يريد لبس هذه القبعة.

كان في الاجتماع خريجون في درجات عليا. صدقوني هذا هو بالضبط ما حدث، كلنا حاولنا الابتعاد عن المسؤولية. وعندما قارب الاجتماع على الانتهاء، وقف علي عبد اللطيف وقال:

«أيها الأخوة؛ الساعة لآن الثانية صباحاً. كلكم يتجنب أن يكون رئيساً لهذه الجمعية. ما رأيكم إذا كنت أنا رئيساً؟ على الرغم من أني لست أشرفكم، أنا لا أنحدر من أصل أو نسب عالي كالنظار والعمد. كما وأنني لست من أسرة «أبو دقن» ولا من أسرة «أبو قش» (هذه كانت سخرية). والآن ما رأيكم في أن أكون رئيساً؟ اندفعنا كلنا لتهنئته،

وهكذا أصبح رئيساً وكتبوا أن اللواء الأبيض قد تأسست»[٣٤].

انقسام الاتحاد السوداني، كان في واقع الأمر تعبيراً عن انقسام كل طبقة «الأفندية». كان ذلك تجلياً للمواجهة بين المصالح المتناقضة. إذا وضعنا في الاعتبار ما ذكر أعلاه، فإن صدام المصالح هذا يوضح الطبيعة الاجتماعية/ الاقتصادية للتيارين الذين نتج عن صراعهما تياراً ثالثاً.

فمن جانب كان الصراع بين أولئك الذين راكموا الأرض بمساعدة الحكم البريطاني، وكانوا يطمحون في أن يصبحوا برجوازية زراعية، ومصالح النخبة المهنية وسكان المدن. ومن الجانب الآخر، كان صراع المصالح بين «أولاد القبائل»، والجماعات المنبتة. تحول هذا الصراع إلى صراع سياسي، يمكن ببساطة شرح دور الجماعة الأولى، ولكن من الصعوبة - كما ذكرنا سابقاً- توضيح دور الجماعة الثانية. من الناحية السياسية، ليس من الصعب على البرجوازية الزراعية اكتشاف ارتباط مصالحها بالإدارة البريطانية (الشريك الأكبر في الحكم الثنائي)، والذي ساعدهم في زيادة تراكم الأرض من جانب، وعلى إحكام سيطرتهم على السكان من خلال تقوية الإدارة الأهلية (العمد والنظار). أما المهنيين فقد وجدوا أنفسهم في موقف معادي للإدارة الاستعمارية. تحالفوا مع المصريين، لاعتبارات مختلفة، خالقين بذلك تيارين في مجري تطور القومية السودانية: (المفهوم القومي لوحدة وادي النيل ومفهوم السودان للسودانيين).

بالطبع لم يتم هذا الانقسام بمعزل عن التأثير السياسي والثقافي لكل من شريكي الحكم الثنائي، والمجهودات المضنية الذي بذلها كل من الشريكين لكسب ود السودانيين وهذا ما سنشرحه في القسم التالي.

٣٤- ملاسي، شهادة شفهية، سابق ذكره.

٥- الأثر المصري (وحده وادي النيل):

يعمل العديد من المؤلفين في تعاملهم مع العلاقات المصرية السودانية على التركيز على «الصلات الثقافية» والتي بدأت منذ الأزل. هذا موقف مربك يضع هذه العلاقات في سياق غير مناسب تماماً.

الإشارة إلى البلد جنوب مصر، والذي خلق معه المصريون علاقات منذ قديم الزمن (أي السودان)، هي إشارة غير موفقة، أنتجت مفهوماً مبهماً حول الحقائق التاريخية والجغرافية والسياسية، ولذلك يتحتم إضاءة مثل هذه الإشارة.

لا يمكن بأي حال مقارنة مصر الفرعونية مع مصر القرنيين التاسع عشر والعشرين، من أي زاوية سواء أكانت أثنية، لغوية، ثقافية أو حتى جغرافية. كما لا يمكننا الحديث عن تلك «الأيام الخالدة»، إذ لا توجد مثل هذه الأيام. من الممكن الحديث عن العلاقات بين الشعوب التي سكنت هذه المنطقة والتي تطورت في دول وممالك أدت إلى ظهور كل من مصر والسودان المعاصرين. لذلك من الأنسب عند الحديث عن العلاقات بين مصر والسودان، أن نقتصر على المرحلة ما بعد ١٨٢١، عندما ظهر السودان بصورته الجغرافية والسياسية الحالية.

عندما قام محمد على بغزو السودان، وأسس فيه دولة حديثه، كان من الطبيعي أن يفكر- مثله مثل أي غازي آخر - أن يهيمن على البلاد سياسياً وثقافياً وأيضاً اقتصادياً. في أول زيارة له للسودان، قام محمد على بتشجيع زعماء القبائل على إرسال أبنائهم إلى مصر للتعليم ودراسة الزراعة والطب والمعمار. تم قبول دعوته - كما يقول عبد العزيز أمين:

«وصل إلى مصر ستة من أبناء الزعماء وعندما تم إخطار صاحب المعالي بذلك، أمر بتوجيههم لدراسة الزراعة وتم إرسالهم للمدارس التحضيرية، للدراسة - بمشيئة الله - كانت هذه أول بعثة تعليمية من السودان لمصر».(٣٥).

بني محمد علي أيضاً رواق في الأزهر، مخصصاً للسودانيين وتابع عباس سياسة محمد علي، ورأى أن هيمنته الثقافية على السودان تتطلب بناء مؤسسات تعليمية في البلاد، لتعليم أكبر عدد ممكن لتعزيز تلك الهيمنة، ولهذا اصدر تعليمات لمجلس التعليم بتأسيس مدرسة أساس في الخرطوم، وقد قام المجلس بتعيين رفاعة رافع الطهطاوي مديراً لهذه المدرسة.

وكان أمر تأسيس المدرسة يقول:

«يجب أن تسير على نمط المدارس المصرية، خصوصاً في مدارس الأساس والمدارس التمهيدية»(٣٦).

وتقرر أن يكون تلاميذ هذه المدارس:

«أبناء الشيوخ والمتميزين من سكان دنقلا، الخرطوم، سنار والتاكا»(٣٧).

كان إرسال الطهطاوي للسودان عبارة عن نفي لنشاطاته السياسية، واصطحب معه هيئة مدرسين مختارة أساساً من ضباط سابقين تم فصلهم من الجيش للاشتباه في ولائهم للخديوي. شملت هيئة التدريس:

ملازم أول: محمد علي أفندي.

٣٥- عبد العزيز الأمين «التعليم في السودان» القاهرة، ١٩٤٩، ص، ١٦.

٣٦- احمد سيد احمد، «رفاعة رافع الطهطاوي» القاهرة ، ١٩٧٣ ص، ٦٦، ٦٧.

٣٧- عبد العزيز الأمين، سابق ذكره، ص ١.

ملازم ثاني: علي عثمان أفندي.

ملازم ثاني: إبراهيم محمد أفندي.

ملازم ثاني: محمد مرسي أفندي.

ملازم ثاني: أمين أفندي.

الشيخ رجب: من الأزهر.

الشيخ مكاوي: من الأزهر.

الشيخ أحمد الأسيوطي: طبيب.

لم تستمر هذه المدرسة أكثر من عام واحد، إذ سمح للطهطاوي ومجموعته الرجوع إلى مصر بعد وفاة الخديوي، ومع ذلك فقد استفاد بعض التلاميذ من هذه المدرسة ودرسوا اللغة العربية والقرآن وبعض الدروس الدينية. كان تأثير العلماء الذين أتوا مع الطهطاوي كبيراً على الفقهاء السودانيين يقال بأن الطهطاوي ذكر بأن:

> «تعلم فقهاء الخرطوم من الشيوخ المصريين «التجويد» و«علم القراءة»، حتى أصبحوا سادة في ذلك»[٣٨].

تولى إسماعيل بعد عباس، وأمر «الحكمدار» موسى حمدي بأن:

> «يؤسس مكتباً تحت إدارة مدير الخرطوم ليقوم بتعليم خمسمائة تلميذ ليتأهلوا للعمل كتبه ومساعدين»[٣٩].

اقترح حمدي افتتاح خمسة مدارس في المديريات المختلفة، بدلاً من إحضار

٣٨- احمد سيد احمد، سابق ذكره، ص ٦٧.

٣٩- عبد العزيز الأمين، سابق ذكره ص ١٨.

الطلاب للدراسة في الخرطوم. وافقت الإدارة في مصر على هذا الاقتراح، وتم افتتاح خمسة مدارس في بربر، كردفان، دنقلا وكسلا، بالإضافة إلى مدارس الخرطوم والتي أعيد افتتاحها. تعلم التلاميذ اللغة العربية والحساب، وتم توظيف الخريجين في الوظائف الصغيرة. أما الخريجين الأذكياء فقد تم إرسالهم للقاهرة حين درسوا اللغة العربية والرياضيات والمواد الأخرى في المدارس الثانوية.

كانت حصيلة هذه السياسة التعليمية، مجموعة من الشباب المرتبطين ارتباطاً وثيقاً بمصر والمتأثرين بالثقافة المصرية. كانوا يقرؤون «الوقائع المصرية» بشكل منتظم، كما كانوا يتابعون تطور الحركة الأدبية في مصر بل وشارك بعضهم في كتابه المقالات والشعر في الصحف المصرية. مثلاً؛ كتب الضرير ومحمد أحمد هاشم قصائد قاموا فيها بتمجيد الخديوي توفيق»[٤٠].

حاولت الدولة المهدية محو آثار الثقافة التركية/المصرية، ولكن كونها - المهدية - نفسها دولة إسلامية، لم تستطع محو هذه الآثار بالكامل، حيث أنها باللغة العربية وتحتوي على دراسات إسلامية؛ هذا من جانب، أما من الجانب الآخر فأن العديد من المتأثرين بالثقافة التركية/ المصرية كان يشغلون مناصب رسمية في إدارة الدولة وهم أما تركوا البلاد بعد سقوط الخرطوم في أيدي المهدية، أو كانوا قد فارقوها قبل ذلك متوجهين لمصر. وظلوا هناك حتى عادوا بعد الغزو الانجليزي/ المصري.

بعد الغزو ترسخت الثقافة المصرية بعد عودة الفارين ومعهم أبناءهم

٤٠- الضرير وهاشم كلاهما كتب قصائد طويلة في مدح الخديوي توفيق. أنظر : «شعراء الوطنية في السودان» ص ٣٠- ٣٥.

الذين تعلموا في مصر، وأيضاً بواسطة السلطة الجديدة، والتي- كما ذكرنا سابقاً - واصلت دعم الثقافة المصرية.

المناهج في المدارس الأولية والتمهيدية، لم تكن فقط معربة وإنما كان المعلمون الذين يقومون بتدريسها مصريون يعملون في الحكومة والجيش. كانوا يدرسون التلاميذ، ليس فقط اللغة العربية والرياضيات وإنما أيضاً بعض الأفكار السياسية المنادية بوحدة وادي النيل.

يتذكر حسن أحمد عثمان الكد أول صلة له بعالم السياسة، حيث يقول:

«دخلت مدرسة أمدرمان، ولكني لم أقطع صلتي تماماً بمدرسة «خور شمبات»، إذ كنت أزورها كل مرة وأخرى.

أتذكر عند نهاية العام ١٩٢٨، في فترة قصيرة بعد الهدنة قابلت رائداً مصرياً/ سودانياً. كان والده من قبيلة المحس وأمه مصرية. كان يمتلئ حماساً للدعوة القومية. أخذ قطعة طباشور وبدأ يرسم لنا خريطة وادي النيل، وصور لأذهاننا الغضة حينئذ، عظمة الدولة التي ستنهض في وادي النيل والتي ستطرد المستعمر وتبني مجدها. انطبعت هذه الصورة الشاعرية في ذهني. لم يخالجني أبداً الشك في أن هذه التطلعات الحماسية للضباط المصريين الشباب، والذين كانوا يعانون من صلف واستبداد الضباط والمفتشين الإنجليز إنما كانوا يعملون على نشر أحلامهم وتطلعاتهم هذه إلى الشباب السودانيين في المدارس والجيش وأي مكان آخر»[٤١].

---

٤١ - حسن احمد عثمان، وثيقة مذكرات، أتاحها لنا أبنه، ص ٤-١٥.

يمثل هذا النوع من التعليم، والذي لم يكن من الممكن أن تتفاداه الإدارة، كما ذكرنا سابقاً وكما سنرى عندما نناقش دور الأثر البريطاني، كان على الشباب الصغار،قبل أن يذهبوا إلى كلية غردون، أن يخضعوا إلى تأثير اساتذهم من الموظفين وضباط الجيش المصريين حتى أولئك الذين ذهبوا إلى كلية غردون التذكارية، كانوا مشبعين بأفكار وحده وادي النيل المصرية. لم يكن من الممكن مقارنة إجادتهم للغة الانجليزية وتشربهم للثقافة الإنجليزية، بمعرفتهم للغة العربية وتعودهم على الثقافة المصرية. إذا استمروا أثناء دراستهم في الكلية - وحتى بعد تخرجهم - في قراءة الصحف والمجلات المصرية - والتي - كما يقول حسن أحمد عثمان -: (كانوا من خلالها ينظرون إلى العالم)[٤٢]. ولأنهم كانوا «من الشرق العربي الإسلامي» فأنهم كما يقولون:

> «نتجاوب مع الأحداث في حدود إمكانياتنا، كانت الثورة محتملة جداً بعد الحرب تفككت الإمبراطورية العثمانية وتم تقسيم ممتلكاتها إلى دول، أدى إعلان ٢٨ فبراير إلى تهدئه الحركة المصرية، بل أدى إلى اختناقها، ولكن دستور ١٩٢٣م والانتخابات العامة التي أدت إلى فوز حزب الوفد بقيادة سعد زغلول، ادت ايضاً إلى عودة الآمال مرة أخرى»[٤٣].

كانت هذه الآمال التي كانت تراودهم، عبارة عن آمال دولة عربية إسلامية مبنية على أساس أفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وأتباعهم مثل عبد الرحمن الكواكبي وساطع الحصري، والذين كان «الأفندية» في ذلك الوقت

٤٢- نفسه ص ٦/ ٧ .

٤٣- نفسه ص ٧.

يعجبون بهم ويكادوا أن يقدسوا كتاباتهم.

عند ظهور مسألة السودان ومحاولات البريطانيين إيجاد حلفاء وسط زعماء القبائل والقادة الدينيين والذين تناقضت مصالحهم - كما ذكرنا سابقاً - مع مصالح طبقة «الأفندية»، خصوصاً الأفندية «المنبتين» أما الموظفين المصريين والذين كانوا قريبين من «الأفندية» بحكم أوضاعهم، فقد استفادوا من تشبع «الأفندية» السودانيين بالأفكار الموالية لمصر، واستعداد هؤلاء «الأفندية» للعمل على تحقيق شعار «وحدة وادي النيل». عبر أحمد الطريفي الزبير عن ذلك بوضوح حينما أجاب عن سؤال وجه له عن الدور الذي يلعبه المأمور المصري عبد الخالق في أمدرمان قال رداً على هذا السؤال:

«عندما توفي عبد الخالق، عمل الاتحاد على التعبير عن مشاعره تجاه مصر، ومعارضته للبريطانيين. ولذلك عمل على نشر الدعاية وسط الناس، وقام بتحضيرات كثيرة قبل حفل الجناز... لم يكن له دور مباشر في الاتحاد، اقتصر دوره على التشجيع، لأنه كان يساعد الحركة»[٤٤].

عبد اللطيف الضو يلقي ضوءً على هذه المساعدة، وذلك في حوار أجراه معه قسم الدراسات الأفريقية/ الآسيوية بجامعة الخرطوم يقول:

«عند الفجر الباكر حضر جندي مصري كان يحمل خطاباً من الضباط المصريين الذين رفضوا إطاعة أوامر الانسحاب. يقول الخطاب: الأعزاء؛ عبد اللطيف الضو، عبد الفضيل الماظ، وسعيد فرح، نحن أخوانكم من الجزء الشمالي من وادي النيل. نجد أنه

---

٤٤ - احمد الطريفي الزبير، سابق ذكره، ص ٥٣٧.

يصعب علينا التعبير عن ثقتنا فيكم نحن لاشك في أنكم ستنفذون ما وعدتم به إذا كان بإمكانكم الانضمام لأخوتكم ضباط المدفعية في الخرطوم بحري، فليكن أول عمل لكم هو إطلاق سراحنا لننضم لكم»[٤٥].

تأثير آخر للمصريين، كان -بالطبع- هو أثر ثورة ١٩١٩ المصرية والتي سنناقشها في القسم التالي.

٦- أثر ثورة ١٩١٩ المصرية:

«من الخطأ اعتبار تذمر السودانيين في تلك الفترة، مجرد أداة يستخدمها المصريون لتحقيق طموحاتهم القومية... فقد تزامنت الثورة العرابية في مصر مع الهبة العفوية في السودان وعليه يمكن اعتبار الحركة العسكرية القومية في مصر بعد الحرب العالمية، عاملاً مساعداً لبداية الحركة السودانية القومية».

يرفض نوري ملاحظات هولت أعلاه: «على الرغم مما في ذلك من ثناء على القوميين المتحمسين، إلا أننا نعتقد بأنها شهادة تؤدي تماماً إلى عكس ما تريده» يقول بأن:

«حركة ١٩٢٤ كانت مجرد أداة مضلله لتحقيق الطموحات المصرية القومية»[٤٦].

٤٥- عبد اللطيف الضو، إفادة شفهية، معهد الدراسات الأفريقية الآسيوية، جامعة الخرطوم، ١٩٧٤.

٤٦- Nuri Al Amlin, «Roots of Communism in the Sudan», Ph.D. Thesis, Oxford University, 1982, 65.

على الرغم من أنه يقر بوجود:

«أجيال سودانية واعية اجتماعياً وسياسياً»، استفادت من «رياض السودان» كمنبر لتوضيح «مشاعرهم، إحباطاتهم وتطلعاتهم وأيضاً لعكس نوع عام وغامض وغير مباشر من المجتمع العربي/ المسلم الذي كانوا يحلمون به».

ويشير إلى رئيس تحرير المجلة عبد الرحيم قليلات؛ قليلات - كما يقول نوري -

«سوري الجنسية عمل في مصلحة السكك الحديد، وكان رمزاً أدبياً، حيث كان له تأثير وصلات بأولئك الذين يحلمون بقيام الدولة العربية/ الإسلامية الحديثة في السودان وفي كل من مصر وسوريا. ولذلك من الخطورة اعتبار قليلات مجرد «أداة» مصرية، لإثبات أن ثورة ١٩٢٤ كانت بمجملها صناعة مصرية».

هناك دليل آخر يقدمه نوري لدعم حجته؛ وهو دعوة محمد توفيق وهبه لتأسيس

«جمعية تعمل على تقوية مشاعر الارتباط الأخوي بين المصريين والسودانيين للتلاحم وبناء الوحدة بيت الشعبين ولمقاومة الدعاية البريطانية، وللاستعداد لبناء أرضية مناسبة للانتفاضة ضد الاستعمار البريطاني»[٤٧].

وهو يقول بأنه هو الذي أسس اللواء الأبيض، وقام بتعيين علي عبد اللطيف رئيساً للجمعية. دليل نوري هذا لا يجد اتفاقاً مع آخرين خصوصاً في مسألة وهبه،

٤٧- .Ibid, P.65

إذ أنها شهادة شفهية ولا تتفق مع شهادات الآخرين الذين حضروا الاجتماع التأسيسي لجمعية اللواء الأبيض والذي تم فيه انتخاب علي عبد اللطيف رئيساً.

وعليه فأنا أعتقد بأنه من الأسلم القبول بملاحظات هولت، والقائلة بأن ثورة ١٩١٩ المصرية قد «حفزت» الأفندية، ووضعت لهم مثالاً كي يحتذوا به في السودان. كما لا يمكننا تجاهل تأثير الضباط المصريين، بل وحتى مشاركاتهم. إذ أنه بالفعل تمت مشاركات من الضباط المصريين في الأحداث السودانية، في فترة ما بين ١٩١٩ و١٩٢٤. ولا يمكن اختصار أثر ثورة ١٩١٩ المصرية على بعض المشاركات العضوية لبعض الضباط المصريين في تلك الأحداث.

قد يكون من الصحيح أن الضباط المصريين نادوا بشعارات ثورة ١٩١٩ المصرية ودافعوا عنها، ولكن من المهم جداً التذكر أنه نشأ في السودان جيل بعد الحرب العالمية، كان يتابع باهتمام شديد تطورات حركات التحرر الوطني في الشرق الأوسط ويتعاطف معها. كانت الأنباء تتدفق من مصر بسرعة وبمختلف وسائل الإعلام التقليدية والحديثة. إذ تابع «الأفندية» المتعلمون أخبار الحرب ونضال الكثير من الشعوب في سبيل حق تقرير المصير - وقد أتضح ذلك بالفعل من خلال شهادات ملاسي والطيب بابكر -، ودفعهم ذلك للتعاطف مع الشعب المصري المجاور هناك العديد من مظاهر هذا التعاطف، نجده في التقارير الرسمية والوثائق المختلفة الأخرى.

يقول الطيب بابكر:

> «... كانت مظاهره منظمة وكانت الشعارات متفق عليها. حملنا علماً ابيض رمزاً للسلام، كما حملنا صوره سعد زغلول»[٤٨].

٤٨- الطيب بابكر، سابق ذكره، ص ٣٠١.

حمل صورة زغلول قائد الثورة المصرية هو أكبر دليل على تأثر «الأفندية» بالثورة المصرية. يقول ملاسي:

«استمرت المظاهرات في مصر ١٩١٩. ساهم السودان في هذه المظاهرات، على الرغم من أن إمكانياتنا كانت محدودة إلا إننا تابعنا أنشطة المصرين لأن مصيرنا كان مربوطاً بهم لم تكن هنالك ثقافة، ولا مدارس، المدرسة العليا الوحيدة كانت كلية غردون التذكارية والتي لم تكن أكثر من مجرد مدرسة ثانوية. ولذلك كنا تتابع أنشطة المصريين من الصحف والمصادر الأخرى. كانت هنالك مجموعتان من الشباب الأكثر نشاطاً وهما موظفي البريد والبرق والسكك الحديدية. كانوا نشطاء في العمل السياسي. كان يجمعون الأخبار ويتقابلون في منازلهم لمناقشتها. لم تكن هنالك أندية أو أي شيء من هذا القبيل. كنا نجتمع في منازلنا، نقرأ الصحف والكتب ونناقشها. هكذا استمرت الحركة القومية. كانوا البريطانيون يعملون كل شيء ويتجاهلونا، ولكن كانت هنالك أنشطة ثورية... كنا نتناقش... ونتابع الطريقة المصرية طالما لمصر مطالب... فإننا نتخذ دور تكميلياً. مطالبنا كانت التحالف في وادي النيل... وحدة وادي النيل... مع مصر»[٤٩].

٧- الأثر البريطاني (القومية السودانية):

يبدو أن الإدارة البريطانية كانت دائماً ملتزمة بتوجيهات كرومر حول تعليم الإنجليزية. كانت الإدارة تعتبر الأولاد المتعلمين عناصر خطره، وحاولت أن

٤٩- ملاسي، سابق ذكره، ص٧.

تضعهم في أماكنهم المحددة، في وظائف الكتبة والمحاسبين الصغار في جهاز الدولة. ولم يكن الحكام الإنجليز يعملون على إقامة علاقات حميمة معهم.

كانت الإدارة تعاملهم كأتباع، لا حلفاء مستقبليين، هذا على الرغم من أن أغلبية المدرسين البريطانيين، كانوا شباباً من خريجي أكسفورد وكمبردج، ولكنهم لم يرتبطوا بأي عمل يمكن أن يدفع بتطوير هؤلاء «الأفندية» أو دفعهم في الخط البريطاني. كانوا كما يقول عطية -:

«أعضاء في الخدمة السياسية. كان دورهم مزدوجاً، كمعلمين وحكام، وغلبت صفتهم الثانية على الأولي. ولم يطلبوا من التلاميذ مجرد طاعة التلميذ لأستاذه، وإنما خضوع التابع لسيده»[٥٠].

كان نظام كلية غردون التذكارية يسير على النمط البريطاني، وكانت لغة التدريس هي الإنجليزية. يعطينا حسن احمد عثمان وصفاً جيداً لنظام الكلية:

«أغلب الأساتذة كانوا بريطانيون، ومن خريجي أكسفورد وكمبردج. وكانوا يطبقون نظام المدارس القديمة والصارمة. شمل ذلك النظام الألعاب وصالات الاستراحة، حيث تركت مسؤوليتها لمشرفين تم اختيارهم من ابرز التلاميذ من المراحل العليا، وكان هؤلاء المشرفون يعملون تحت إدارة أستاذ بريطاني. كان المشرفون يهتمون بالرياضة وكانوا يراقبون التلاميذ بدقه أشبه بالتجسس».

لم يكن النظام الإنجليزي فعالاً قبل إحداث ١٩٢٤م، وذلك لعدة أسباب. أولاً لان التلاميذ كانوا يتلقون تعليماً أولياً ومتوسطاً طبقاً للنظام المصري. ولذلك كانوا مشبعين بالأفكار المنحازة لمصر ولوحدة وادي النيل. وكانت

٥٠- عطية: «عربي يروي قصته»، ص ١٣٨.

معرفتهم باللغة الإنجليزية في ذلك الوقت ضعيفة.

على أي حال كان الأثر البريطاني التعليمي والثقافي في ذلك الوقت ضعيفاً، لا يقارن بمدى النفوذ السياسي والاقتصادي المتنامي.

ومع ذلك كانت «القومية السودانية» نتاجاً جانبياً للثقافة الغربية الواردة من الأدب الإنجليزي. ولذلك أخذت في التنامي وسط «الأفندية» السودانيين.

القومية السودانية أو «السودان للسودانيين»، أو الحضارة القومية - كما تسميها يوشيكا، كانت هي أول تعبير قومي في دوائر «الأفندية»، كما ظهرت في كتابات حمزة الملك طمبل. كان والد حمزة «ناظرا»، يتماهي مع البرجوازية الزراعية. كان من النوبة، ليس لديه إي ارث عربي وبالتالي لا ينزع إلى إرجاع جذوره للعرب، وتلقي تعليماً غربياً، على الرغم من قرأته للأدب العربي الكلاسيكي والحديث. كان معجباً بالأدب الإنجليزي والثقافة البريطانية، أكثر من تأثره بالثقافة المصرية والتي كانت سائدة وسط جيله. كان يعبر عن مشاعره المنحازة للبريطانيين في الكثير من قصائده. كتب مرحباً باللورد اللنبى:

أنا أهوى الكمال بكل نفسٍ	**وأجل الرجال من كل جنسٍ**
فاتح القدس قد تغمدك الله	**وبروح من المهيمن قدس**
لك عزم من القضاء وذكر	**مشترطٌ في الزمان وأشراق شمس**

كانت قصيدة حمزة متناقضة مع قصيدة توفيق في نفس المناسبة. عند حمزة بدأت براعم القومية السودانية.

يمكننا أن نرى بوضوح تعبير قطاعات بعض «الأفندية» عن ارتباطهم الوثيق بزعماء القبائل والقادة الدينيين. في المقال الذي نشره حسين شريف في

مجلة «الحضارة» بتاريخ ٢٥ يونيو ١٩٢٤، في مواجهة إعلان قيام جمعية اللواء الأبيض:

«تم إذلال البلاد عندما تظاهر أناس منحطين وغير ذي أهمية ليس لهم وضع في المجتمع يسمح لهم بقيادة الرأي العام أو التعبير عنه».

ويضيف:

«ينقسم الناس إلى قبائل واسر، ولكل منهم شيخه. أولئك هم الناس الذين لهم الحق في الكلام عن البلد»[٥١].

أغلب المؤرخين وعلماء السياسة الذين درسوا هذا الموضوع يعتقدون بأن نهوض هذا النمط من القومية، ناتج من عناصر اجتماعية/ اقتصادية وسياسية، تتمحور أساسا في تطور البرجوازية الزراعية وتحالفها مع الإدارة البريطانية. الأمر الذي عمدت إلى ترسيخه الإدارة البريطانية بعد الحرب. كانت السياسة البريطانية تعمد إلى تعميق مفهوم القومية من زاوية ثقافية لا سياسية وعلى أساس مفهوم «الدولة الأمة» والذي كان يسود أوروبا في ذلك الوقت. على الرغم من إن سياسة الإدارة البريطانية فيما يختص بالتعليم كانت حذره جداً، وتعمل بتعليمات كرومر بالتحذير من التعليم العالي والذي اسماه:

«عملية صناعة الغوغائية» إلا أن الأمر لم يمضِ كما أرادته الإدارة. كان كرومر يعارض تدريس اللغة الإنجليزية في السودان. قال في خطاب كتبه للسير أ. جروست:

«إن تدريس اللغة الإنجليزية يمكن أن يرفع من مستوى العناصر

٥١- حسين شريف، «الحضارة»، ٢٥ يونيو ١٩٢٤.

الخاضعة ويجعل منها قوة ضد العناصر المعادية لها»[٥٢].

أثبت تطور الأحداث صحة آراء كرومر. أعطي تأثير اللغة الإنجليزية والثقافة الإنجليزية المثقفين السودانيين سلاحاً ضخماً في صراعهم ضد الإنجليز. من الصحيح أن العديد من المثقفين السودانيين نادي بمفهوم القومية السودانية «السودان للسودانيين» لأن هذا المفهوم تطابق مع مصالحهم الاقتصادية و/ أوضاعهم الاجتماعية. ومن الواضح أيضا أن العديد من «الأفندية» اتخذ موقفاً أيديولجياً من خلال قراءة الأدب الإنجليزي. وكان اتخاذ موقف قريب من الإنجليز مبرراً - من وجهة نظرهم- كموقف تكتيكي يساعد في الخلاص من الجار القوى (مصر) والذي يهدف للاستيلاء على السودان. بالنسبة لهم كان شعار «وحدة وادي النيل» ليس أكثر من تدليس تهدف من ورائه السلطة المصرية للحصول على الذهب والعبيد ولتأمين مصادر مياه النيل. تشارك في هذا الشعور بالخطر المصري العديد من المتعلمين والذين شكلوا «الكتلة الاستقلالية» كما كان يسميهم نورى. وباعتبار أن منافسيهم من الجانب الآخر (الوحدويون)، كانوا من أصول زنجية غير معروفة فيصير الخطر أكبر. هنالك ملاحظة أضاءها نورى تقول بأن هذا الفهم:

«يحمل الكثير من العداء الإثني»[٥٣].

نلاحظ ذلك في الرد الذي كتبه علي عبد اللطيف بعنوان «مطالب الأمة»، يقول فيه:

«الرأي العام لا يملك فكرة يقدمها. كل ما يطلبه هو تخفيض

٥٢- Quoted Daly, «British Administration and Northern Sudan», 1980.

٥٣- Nuri, 152 cit, p.73.

الضرائب، وأن يعيش حياة غير مكلفه، وألا يرى أن تجارة الرق قد عادت من جديد»[٥٤].

تحمل هذه الرسالة تحذيراً للشعب السوداني بشكل عام، وللسودانيين من أصول زنجية بشكل خاص. على الرغم من أن التحذير كان يبدو وكأنه موجهاً بشكل عام، إلا أنه كان يحمل إشارة للممارسات التركية/ المصرية والتي أنجبت هؤلاء القادة المنبتين، هذه إشارة بأنهم أبناء العبيد السابقين، وإذا عادت تجارة الرقيق فسيكون وضعهم صعباً. تيار «السودان للسودانيين»:

«يعبر عن أراء الطبقة المستنيرة، التي تنادى بضرورة استمرارية الإدارة السائدة لفترة مناسبة تساعد السودانيين على أن يحكموا أنفسهم بعد حصولهم على ضمانات كافيه»[٥٥].

كان الأمر مخيباً لآمال الكتلة الاستقلالية، والإدارة البريطانية، حيث لم تجد تلك الآراء قبولاً كافياً من العناصر ذات الأصول الزنجية. هذا الإحباط يظهر جلياً في ملاحظات ايوارت Ewart والتي حاول فيها أن يجد تبريراً لفشل الإنجليز في الحصول على دعم من الرأي العام أو من «المتعلمين المتحدرين من سلالة العبيد». ويقول:

«لعدة سنوات كانت الإثارة السياسية في مصر تتوجه ضد الانجليز. كانت الظروف في السودان مواتية لقبول هذه الإثارة السياسية. كانت البلاد مليئة بالمصريين ذوي التوجه السياسي، الجيش كان مصرياً وكان مليئاً بالعناصر التي تقوم بالعمل الدعائي. وكان العديد من

٥٤- Hussien Sharrif, Quoted by Nuri , 1520, cit, p.74.

٥٥- Ibid, P.65.

التجار مرتبطاً بمصر ارتباطا وثيقاً، وكانوا يعانون من الحواجز التي يضعها أمامهم البريطانيون. وكان هنالك «طبقة طلابية» متزايدة متأثرة بالدعاية التي ينشرها الأفراد ذوى الأصول المصرية السودانية كان هناك «المتعلمين من أصول زنجية»[٥٦].

٥٦- Ewart, Quoted by Dali, 520 cit.

الفصل الثالث

أحداث ١٩٢٤

قد يكون ما سأقوله في الفقرات القادمة، صادماً للعديد من السودانيين، والذين من فرط إعجابهم بجمعية اللواء الأبيض قبلوا باسطوره «ثورة ١٩٢٤»! حتى العلماء السودانيون أغمضوا أعينهم - نتيجة إعجابهم بالحركة - عن الحقائق الجلية.

تجاهلوا كل الأوضاع السابقة للحركة، حتى يصوروا الأحداث كأنها حركة قومية ناضجة مثلاً، يكتب محمد عمر بشير:

> «خلافاً لتمرد ١٩٠٠ وحركات المقاومة الأولية التي نشبت عبر الـ٢٥ عاماً من بداية الحكم الثنائي، تأجلت حركة ١٩٢٤ نتيجة لعدة عوامل، ولما حان أوانها كانت قد حددت مراميها السياسية لعب الجيش دوراً أساسياً، بحيث اشترك الجنود في الأحداث نشبت الثورة على أساس خلفية من الاحتجاج السياسي المتصاعد والأنشطة التنظيمية»[١].

١- M.O. Bashir «Revolution and Nationalism in the Sudan» Rex Collings, London, 1974, p.81.

من الأدلة المتاحة لي أجد أن استخدام كلمة «ثورة» لوصف أحداث ١٩٢٤، ليس أكثر من وهم رومانسي، يمكن أن نجد له تبريراً بالنسبة للجيل المعاصر لتلك الأحداث. كان الأفندية في حالة يأس، ولذلك وجدوا في تلك الأحداث ما يتشبثون به لإعطاء قوميتهم الجنينية جذوراً أعمق مما تملكه بإعطائهم لأحداث ١٩٢٤ ذلك الاسم الفخم «الثورة»، وبإعطاء اللواء الأبيض شرف تنظيمها، بحث الأفندية عن اعتراف بهم، باعتبارهم أصحاب حركة قومية «ناضجة» ذات تقاليد ثورية. وقبل الجيل التالي بهذه الأسطورة واستمر في تضخيم هذه الأحداث، وفي دور جمعية اللواء الأبيض. تتضح هذه الرؤية عند محمد عمر بشير عندما يرجع أسباب هذه الأحداث إلى النشاط التنظيمي لجمعية اللواء الأبيض. يكتب محمد عمر بشير:

«في التاسع من أغسطس ١٩٢٤، خرج طلاب المدرسة العسكرية في مظاهرة مساندة لجمعية اللواء الأبيض، واحتجاجاً على اعتقال علي عبد اللطيف. كانوا يحملون العلم المصري الأخضر وصورة الملك فؤاد، ملك مصر، وجابوا الخرطوم، حيث توقفوا أمام الجامع الكبير ومنزل على عبد اللطيف وشهروا أسلحتهم، ومن هناك اتجهوا إلى سجن الخرطوم بحري حيث علي عبد اللطيف، هتفوا باسمه وشهروا أيضا أسلحتهم. وكانت الأعداد الكثيرة من المدنيين تسير ورائهم. عند عودتهم لثكناتهم، أحاط بهم الجنود البريطانيون وطلبوا منهم تسليم السلاح. تم اعتقال الـ٥١ طالباً وتم وضعهم في قارب حربي على النيل أحيث استمروا في الهتاف منادين بشعارات سياسية، حتى تم نقلهم لسجن الخرطوم بحري»[٢].

٢- Ibid, PP.82-83

على الرغم من أن محمد عمر بشيراً قد قام بوصف الحدثين الرئيسين، واللذين لعب فيهما كل من الضباط والطلاب الحربيين أدوارا مهمة، إلا انه تجاهل بعض الحقائق بهدف أعطاء اللواء الأبيض شرف تنظيم هذه الحركة- يكتب محمد عمر:

«مقتل سير لي ستاك، حاكم السودان العام وسردار الجيش المصري في القاهرة يوم ١٩ نوفمبر، قدم لحكومة السودان تبريراً وفرصة لا يمكن تعويضها، أن تحصل علي ما كانت تطالب به وتضغط في السنتين السابقتين لهذا الحدث- انسحاب الجيش المصري من السودان- في الإنذار الذي وجهه المندوب السامي البريطاني لسعد زغلول، طالبت الحكومة البريطانية زغلول بإصدار أوامر بانسحاب القوات المصرية من السودان. وبدلا مًن الاستجابة لهذا الإنذار، استقال زغلول. واستلم الحاكم العام امرأ لسحب الجيش المصري بالقوة.تم انسحاب الكتيبة المصرية الرابعة من السودان في ٢٥ نوفمبر. في نفس اليوم اجتمع الضباط المصريون في الخرطوم بحري وأعلنوا بأنهم لن ينسحبوا ما لم يتلقوا أمراً من وزير الحربية المصري. وأيضاً رفضت المدفعية والكتيبة الثالثة الانسحاب.

هذا الرفض أربك القائم بأعمال الحاكم العام والسردار هدلستون باشا. لم تكن الكتيبتان البريطانيتان في الخرطوم قويتان إلى الحد الذي يؤهلهما إلى إرغام الجيش المصري على الانسحاب، في المؤتمر الذي عقده الضباط البريطانيون، تم قرار باتخاذ القوة، إذا كانت هنالك ضرورة، وتم طلب كتيبة بريطانية ثالثة. تم إرسال تلغراف إلى القاهرة، يطلب تأكيد طلب القائم بأعمال الحاكم العام والسردار بالحصول على أوامر بالانسحاب من وزير الحربية المصري

في هذه اللحظة بالذات قررت القوات السودانية في الخرطوم وأم درمان وتلودي التظاهر تضامناً مع القوات المصرية في نفس الوقت تمرد السجناء السياسيين وتلاميذ الكلية الحربية المعتقلين في سجن الخرطوم بحري.في يوم ٢٧ تحركت ثلاث فصائل من الكتيبة السودانية الحادية عشرة من ثكنات سعد باشا (الآن داخليات لطلاب جامعة الخرطوم) إلى مدرسة البارود، بعد أن قاموا بكسر المخازن وأخذوا بندقتين من نوع الفايكرز وبعض الذخيرة مروا بالأسواق ومكتب الحربية في طريقهم للخرطوم بحري.

تم إخطار القوات البريطانية في كل من ثكنات الجيش الإنجليزية (الآن داخليات لطلاب جامعة الخرطوم) وجسر الخرطوم بحري وكلية غردون التذكارية. قاموا بتطويق شارع الخديوي (الآن شارع الجامعة)، والذي كانت تمر فيه الكتيبة السودانية الحادية عشرة، وذلك بهدف منع الكتيبة من التقدم وعندما فشل العقيد ماككاون (الضابط القائد في الخرطوم) في منع الكتيبة من التحرك قام بتحذيرها وأرسل رسالة للقائم بأعمال السردار. قام الأخير بأمر القوات البريطانية بدعم نفسها بسته من بنادق الفيكرز، وذهب للقوات السودانية آمراً لها بالتقهقر، وعندما لم يجد استجابة أمر الجيش الانجليزي باستخدام السلاح. رد الجيش السوداني بإطلاق النار. عندها انكسرت المقاومة السودانية وانهزم المتمردون»[٣].

من هذا السرد الذي ذكره محمد عمر بشير بنفسه، لا نجد أي دور لجمعية اللواء الأبيض في احتكاك ٢٧ نوفمبر. كما لا نرى لها أي دور في مظاهرات

٣- Ibid, P.71

طلاب الكلية الحربية لم يزد دور اللواء الأبيض في هذين الحدثين الأساسيين أكثر من مجرد رفع شعارات خلقت جواً للمنافسة. إذا كنا أردنا إطراء جمعية اللواء الأبيض والقيام بمدحها - وهي بالفعل - تستحق ذلك -، يكفي القول بأن الجمعية خلقت جواً من الوعي السياسي، عن طريق مناقشتها لمسألة السودان ولمشروع الجزيرة الزراعي ولقضايا التعليم. قاموا بهذا الصدد بدور لم يلعبه القادة التقليديون، وقد أثر هذا بالفعل على قيام المفاوضات لتحديد مستقبل السودان.

القضايا التي أثارها مقال علي عبد اللطيف في مجلة «الحضارة» ركزت على حق السودانيين في اختيار قياداتهم التي تقودهم للاستقلال «هل هي قيادة سودانية أم مصرية؟» كما طالب المقال:

> «بمزيد من التعليم وإنهاء احتكار السكر، وضرورة أن يشغل السودانيون وظائف عليا في الخدمة المدنية»[٤].
>
> «واستمرت مناقشة هذه القضايا التي أثارها في الصحف المصرية والمنشورات والدوريات المكتوبة بخط اليد»[٥].

من ذلك الجو نشبت أحداث ١٩٢٤. اعتاد المؤرخون أن ينسبوا كل هذه التطورات السياسية إلى جمعية اللواء الأبيض وفعاليتها التنظيمية ليس هنالك دليل على ذلك - كما سنرى لاحقاً - في الوثائق الخاصة بمحاكمات اولئك الذين اشتركوا في الأحداث بل على العكس، هناك أدلة بأن هذه الأحداث كانت

٤- Gafar Mohamed Ali Bakhit, «British Administration and Sudanese Nationalism», Ph.D thesis, Cambridge, 1965. P. 70

٥- M.O. Bashir «Revolution...» P. 79.

نوعاً من ردود الفعل العفوية تجاه ممارسات الإدارة البريطانية ليس هنالك ما يثبت بأن المشاركين في هذه الأحداث كانوا أعضاءً في جمعية اللواء الأبيض - حتى اولئك الذين كانت لديهم بعض الارتباطات بأعضاء اللواء الأبيض ، لم يتحركوا بتوجيهات من الجمعية، أو كان لديهم أي نوع من الارتباط بها.

صحيح أن علي عبد اللطيف وعبيد حاج الأمين بذلا جهوداً ضخمة لتوسيع تأثير الجمعية ولتجنيد أعضاء من كل قطاعات المجتمع ولكن ليس هنالك ما يثبت بأنهم نجحوا في هذا المسعى. على الرغم من أن شعارات الجمعية لعبت دوراً كبيراً في تعبئة الأفندية وضباط الجيش، بل وقطاعات أخرى، إلا أن قدرة الجمعية التنظيمية كانت ضعيفة جداً. لم يكن لديها نظام جيد للتجنيد ولا قنوات محددة لخلق الصلات كان علي عبد اللطيف يجيد الإثارة لا التنظيم وذلك بمقالاته وخطبه الملتهبة. أثر على «الأفندية» والضباط وخصوصاً تلك العناصر المنبتة. أما بالنسبة لعبيد حاج الأمين، والذي كانت له مقدرة على العمل التنظيمي، أكثر من قدرات علي عبد اللطيف وكانت له تجربة أكبر في العمل السري، إلا أنه لم يستطيع في تلك الفترة الوجيزة مابين تأسيس الجمعية واعتقاله، أن يحرز الكثير، لان سياسية الجمعية (المعارضة المفتوحة)، كانت تجعلها تحت مرمي نظر جهاز المباحث. كان عبيد يخضع لمراقبة دقيقة، مثله مثل كل «الأفندية» الذين كانوا يجاهرون بموالاتهم لمصر.

تتضح صحة ما قلناه في أقوال اللواء معاش عبد اللطيف الضو، والذي كان في ذلك الوقت ملازم ثاني، حيث خضع لتحقيق من جانب مستر ديفيز Davis ضابط المخابرات، لأنه كان يشتبه بأن لديه صلات بالجمعية. يقول عبد اللطيف:

> «كان مستر ديفيز يتظاهر بأنه كان مشغولاً وهو يشعل سجارته، وكأنه لم يلاحظ دخولي للغرفة. فعل ذلك كي يعطيني الفرصة لقراءة بعض

الكلمات في ورقة موضوعة أمامه كانت كلمات الورقة كالآتي «.... إذا.... أعطانا معلومات تساعد عملية التحري، فسيطلق سراحه فوراً». قرأت ذلك، وفكرت بأن في الأمر مصيدة... ثم رفع مستر ديفيز رأسه وحياني باللغة العربية: «صباح الخير يا عبد اللطيف» رددت على التحية. أشار إلي عبد الله خليل، وقال إنه أخوك وانتم تثقون فيه. وهو يفعل أي شيء ليساعدكم. دعوته ليشهد على ما سأقوله لك. أسمع يا عبد اللطيف، أنت ملازم ثاني ومرتبك يبلغ ١٤,٥ جنية. الحكومة مستعدة لأن تدفع لك هذا المرتب حتى وفاتك، ولن تكون مفلساً. من الجانب الآخر، إذا قامت الحكومة بقتلك، فلن يسأل أحد الحكومة لماذا قتلتك».

«لديك الآن فرصة ذهبية لا تتركها تفلت من يدك».

ثم التفت مخاطباً عبد الله خليل:

«اسمع يا عبد الله، لدي تفويض من رئيس الأركان ونائب السردار، أن استمع لعبد اللطيف وهو يقول «الحقيقة التي توضح لنا ما وراء الأحداث، وسأطلق سراحه فوراً».

قمت بمخاطبة عبد الله خليل قائلاً:

«اسمع يا عبد الله يبدو أن مستر ديفيز يعتقد بأني أعلم شيئاً عن الأحداث وأني أخبئ شيئاً وإلا لماذا يضعني في السجن تحت ظروف سيئة، ثم يقدم لي مثل هذا العرض؟»

قبل أن يرد عبد الله خليل، قال ديفيز:

«أنتم السودانيون أبداً لا تقولون الحقيقة، إلا إذا تمت مواجهتكم بها. أسمع يا عبد اللطيف، لدينا معلومات تفصيلية حول تحركاتكم منذ

> العام ١٩٢٢. ونحن نعرف عنك الكثير. هناك حقيقة واحدة: «عندما قابلت علي عبد اللطيف للمرة الأولى ربت على كتفه» وقلت له: «كلنا نحسدك على الشرف الذي حصلت عليه بدخولك هذا الباب». ثانياً في عام ١٩٢٣ عندما ذهبت للرجاف قابلت محمد سر الختم وظللتما مع بعض في الاستراحة لمدة ٥ أيام، ثم ذهب محمد سر الختم للخرطوم. وعندما تم نقلك لأم درمان، كنت كثيراً ما تزور الري المصري حيث يعمل محمد سر الختم وهو عضو في جمعية اللواء الأبيض. آخر مرحلة زرت فيها محمد سر الختم في منزله كان يوم الجمعة حيث تناولت طعام الغذاء معه ثم ذهبت وتركت دراجتك عنده. وعندما رجعت بعد ساعتين وجدت منزل محمد سر الختم محاطاً بالشرطة التي جاءت لاعتقاله. انسحبت تاركاً دراجتك والتي لم تسأل عنها أبداً»[٦].

لم يكن محمد سر الختم عضواً بارزاً في جمعية اللواء الأبيض، ولا عبد اللطيف الضو، ولكن - طبقاً لهذه الأقوال - كانا رغم ذلك «تحت المراقبة ٢٤ ساعة». وهذا يعني بأن كل من له ميول مصرية كان يخضع لهذه المراقبة الصارمة. مثل هذه الظروف لا تسمح بوجود عمل تنظيمي لجمعية اللواء الأبيض، كما لا تسمح لها بمضاعفة عضويتها في عمل سري وبخلايا ذات قنوات صارمة للنضال وبتخطيط وتنظيم أعمال دقيقة حسب جداول صارمة.

الكثير من الناس يأخذ كلمات علي عبد اللطيف عن «المواجهة المفتوحة» مع الحكومة كدليل على قدرة الجمعية على تنظيم طلاب الكلية

٦- عبد اللطيف الضو، «إفادة شفوية عن تمرد ١٩٢٤م»، معهد الدراسات الأفريقية - الآسيوية، جامعة الخرطوم، ١٩٧٤م، ص ٤٤٢.

الحربية، والمواجهة بين عبد الفضيل الماظ والحامية البريطانية، وعليه كان من الممكن تفسير كلمات علي عبد اللطيف كدليل على تخلي الجمعية عن النشاط السري، والذي هو ضروري لتخطيط وتنفيذ الأفعال ذات الطابع العسكري. قام تقرير للمخابرات كتبه ويليز Willis بتحليل دوافع الجمعية وسرد الموجهات الرئيسية التي أصدرتها الجمعية للأعضاء الجدد. وتتلخص في الآتي:

أ - على كل فرد في الجمعية أن يعلم بأنه لا يقل أهمية عن أي رجل إنجليزي على هذه الأرض، وعليه عند مقابلته لأي رجل إنجليزي أن يوضح له هذه الحقيقة.

ب - الإنجليز جعلوا من المواطنين حميراً يركبون على ظهورهم. إذا كان السودانيون شجعاناً، ويعرفون حقوقهم، عليهم الركوب على ظهور الإنجليز.

ج - عندما يتقابل أي عضو في الجمعية مع أناس آخرين، عليه سب الإنجليز والكلام عن اضطهادهم لنا.

د - لا تصدق بأن الحكومة قوية جداً. الحق بجانبنا ولذلك فنحن أقوى منهم.

هـ - شارك في أي مظاهرة تقابلك ولا تخاف. أهتف بقدر ما تستطيع، خصوصاً وأن شعارك هو: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله».

و - تعليماتنا الآن أن تتصرف بهدوء، وأن تطيع الشرطة. ولأن الظروف قد تتغير وقد نستلم تعليمات أخرى. إذا صدرت التعليمات على كل فرد أن يكون على استعداد للتضحية بحياته. من الأحسن لنا جميعاً

أن نموت، لكي يعيش أبناءنا حياة أفضل. يمكن بسهولة طرد الجيش الإنجليزي من السودان حتى الآن البريطانيون يدفعون المسلمين للقتال ضد المسلمين- علينا أن نفعل كل ما نستطيع لإيقاف ذلك.

ز - ستأتي الحكومة المصرية قريباً إلى السودان، وستتخلص من البريطانيين[٧].

هذا التقرير مفيد من زاويتين. فهو أولا يشرح ماذا تعني كلمات علي عبد اللطيف حول «المعارضة المفتوحة»، بالنسبة للحكومة ، كما توضح الطبيعة الإثارية لكلامه ، مع غياب الفعل التنظيمي الصارم. الفقرات الثلاث الأوائل من «التوجيهات» مكونة من تعابير ملتهبة، تشجع الأعضاء على توضيح مواقفهم وأن يشاركوا في الدعاية المفتوحة ضد السلطة الاستعمارية. وهذا ما جعلهم خاضعين للرقابة المستمرة، والتي كان يشرف عليها ضابط بريطاني حاذق، لا تفوت علية كبيرة ولا صغيرة.

ما حدث لزين العابدين عبد التام يشكل مثالا جيدا لهذه الرقابة. كان هناك اشتباه بأن عبد التام كان يقوم بتهريب التلغرافات المعادية للإدارة والتي قام بالتوقيع عليها الخمسة الأوائل من أعضاء الجمعية، وذلك بهدف أن تنشر في مصر مع عريضة للولاء تقدم للملك فؤاد ملك مصر. تم اعتقاله هو وزميله محمد المهدي في وادي حلفا حيث تم إحضارهم للخرطوم تحت الحراسة المشددة.

٧- Summary of New Endosed in Director of Intelligence to Private Secretary and Others, 25.6.24, SGA Palace 4.10.49. Cites by M.W Daly, «British Administration and Northern Sudan, 1917-1924», Istanbul, 1980, P.115.

ثانياً، يوضح هذا أن الجمعية أصدرت توجيهات لعضويتها، ألا يقوموا أو يرتبطوا بأي عمل عنيف خصوصا في تلك المرحلة، كان التعليمات هي: «أن يتصرفوا بهدوء وأن يطيعوا الشرطة» مهما كان موقف الشرطة.

على الرغم من أن «موجهات» الجمعية ذكرت في البند الخامس، بأن التعليمات قد تتغير، إلا أنها لم تذكر أي شي محدد حول أي موقف يمكن اتخاذه في حالة «تغيير الظروف» فقط ثم الطلب من الأعضاء بأن يكونوا مستعدين للتضحية بحياتهم، عندما «يستلموا توجيهات». قد يبدو من هذا وكأن هنالك اتجاه للقيام بخطوات أكبر من المستقبل، وقد تأخذ الطابع العسكري، خصوصا عند وصف التقرير للقوات البريطانية الموجودة في السودان بأنها «صغيرة ويمكن الخلاص منها بسهولة» ولكن - كما سنوضح في الفقرة القادمة - لم تكن للجمعية أي نوايا لاتخاذ مثل هذا الموقف. بل بالعكس توقعوا من الحكومة المصرية أن تفعل ذلك: «ستأتي الحكومة المصرية قريبا إلى السودان للتخلص من البريطانيين».

من الواضح بالنسبة إلى أحداث ١٩٢٤، خصوصا الحدثين الرئيسيين، ذوى الطابع العسكري، كانا عبارة عن رد فعل غير منظم تجاه السياسة البريطانية في مجالات معينة أثرت على مصالح «الأفندية» خصوصا الأفندية «المنبتين» والذين كان لهم القدح المعلى في هذين الحدثين. هذه السياسة التي قامت بدعم سلطات زعماء القبائل والقادة الدينيين، وكونت «الوفد» من هؤلاء القادة عازلة «الأفندية» والذين كانوا يعتقدون بأنهم الأقدر على التفاوض حول تقرير المصير.

من الأدلة المتوفرة لنا بأن جمعية اللواء الأبيض، لم تكن لها علاقة لا

بمظاهرة طلاب المدرسة الحربية، ولا بالمواجهة بين عبد الفضيل الماظ والجيش الإنجليزي:

فيما يختص بمظاهرة طلاب المدرسة الحربية، يقول محمد صالح أحمد بادي- والذي كان طالباً في المدرسة الحربية في ذلك الحين - يقول في شهادته: «عندما شعرنا بأن البريطانيين يريدون نهب بلادنا من خلال مشروع الجزيرة، وان البريطانيين كانوا يريدون إقناع العالم بأننا نكره المصريين وأننا نحبهم، أردنا مقاومة ذلك. تحدثنا وتناقشنا وقررنا القيام بتكتل للتظاهر. أردنا إخطار العالم بأن الإنجليز يكذبون». وعلى السؤال إذا ما كان لهم تنظيم ما أو لجنة، رد قائلاً:

> «لا لم تكن لنا، كان لنا قائد يسمى «بشجاويش» وهو الشناوي «حكمدار» المدرسة . كان يرأس الاجتماعات وكان لكل فرد منا الحق في أن يقول ما يريده. إتفقنا جميعا على المظاهرة».

وعن السؤال عن علاقة جمعية اللواء الأبيض بهذا الأمر:

> «لا، لا، لا أعرف أي شيء عن هذه الجمعية. لم نقابل أعضائها على الإطلاق. نحن تلاميذ حربيين في ثكناتنا. ليس لأي أحد منا مهما كان، أي علاقة. لم يتحرك معنا أي شخص»[٨].

وشهادة عبد المولى يوسف ماهر بدورها تدعم هذه النظرية. في إجابته على السؤال حول إذا ما كانت لهم أي علاقة بجمعية اللواء الأبيض، رد قائلا:

> «لا. ليس بالمرة. لقد سمعنا بهم لقد سمعنا بأن علي عبد اللطيف وشخص آخر يدعى عبيد حاج الأمين وآخرين، قد أخذوا إلى

٨- محمد صالح أحمد بادي. إفادة شفهية عن تمرد ١٩٢٤م، معهد الدراسات الأفريقية- الآسيوية، جامعة الخرطوم، ١٩٧٤م، ص ٥٥٤.

السجن. نحن أناس مثلهم... لقد تسألنا: «ماذا ننتظر، لماذا نقبع هنا؟» ثم ذكر كيف أنهم قرروا الخروج في مظاهرة ليعبروا عن معارضتهم للإجراءات التي تتخذها الإدارة البريطانية. قال:

«في عام ١٩٢٤ كان كل المتعلمين يخضعون للاضطهاد. كان السجن مليئا بهم .علمنا بأن البريطانيين كانوا ينوون عزل السودان عن مصر. جمعوا العرائض والتوقيعات من «الشيوخ» والزعماء. عندما سمعنا عن ذلك جمعنا الطلاب الحربيين في اجتماع يوم الثلاثاء، التاسع من أغسطس، عند الساعة السادسة صباحاً. كان هناك ٥١ طالباً وقد ناقشوا كلهم الوضع وقرروا الخروج في مظاهرة»(٩).

من هذه الإفادات يتضح تماما، وبدون أدنى شك، بأن قرار المظاهرة أتخذه طلاب الكلية الحربية، من خلال موقف عاطفي نتج من الاستثارة التي خلقها الجو العام والذي سببته الإدارة البريطانية برد فعلها على مقال علي عبد اللطيف والمظاهرة التي نشبت خلال جناز المأمور المصري عبد الخالق.

ثم هنالك سبب آخر خاص بترقيات طلاب المدرسة، إذ قد أتخذ قرار بترقية ١٢ طالب من المدرسة الحربية المصرية وفقط طالبين أثنين من مدرسة الخرطوم .يعطينا دالي معلومات في هذا الصدد كتب قائلا:

«كان مظاهرة ٩ أغسطس أكثر إيلاما للإدارة البريطانية من تمرد القوات المصرية في عطبرة. كان الطلاب يهددون باستخدام السلاح عند أي تدخل، كما كانوا يحملون العلم المصري، ومرت المظاهرة عبر شوارع الخرطوم، قبل أن ترجع للثكنات وتستسلم

٩- عبد المولى يوسف ماهر «إفادة شفهية عن تمرد ١٩٢٤م»، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، ١٩٧٩، ص ٣٢٠.

للقوات البريطانية. وقد أوضحت التحريات القضائية بأن السبب الوحيد المقنع لهذه المظاهرة هو الغضب من عدم المساواة مع طلاب القاهرة في الترقيات. وطبقا لتقرير إيوارت Ewart أن هذا الغضب نتج من الوقيعة التي أحدثها ضابط مصري حاذق حينما أخبر الطلاب بأن البريطانيين قصدوا معاملتهم بهذه الطريقة الظالمة، حتى يقوموا بإلقاء اللوم على وزارة الحربية المصرية وبالتالي يقفون مع البريطانيين ضد رفاقهم المصريين»[١٠].

أما فيما يختص بالمواجهة بين عبد الفضيل الماظ والحامية البريطانية، فإنني أعتقد بأن المسئول عن ذلك هو مستر هدلستون باشا والعقيد ماككوان McCowan. بمعنى آخر الإدارة البريطانية في السودان هي التي خلقت الجو الذي دفع بعبدالفضيل الماظ وفصيله للقيام بهذه المواجهة، بهدف أن تعطي الحكومة السودانية

«فرصة وسبب مقنع لمحاولة الخلاص من ما يعيقهم في الإدارة، أي المصريين»[١١].

عبر عن ذلك سير لي ستاك في فبراير ١٩١٩ عندما ذهب لتمثيل السودان في مفاوضات لندن. أخبر ماك دونالد بأنه لا يستطيع:

«ضمان إستتباب الأمن، ما لم توضع الحامية السودانية تحت إمرته وتكون بعيدة عن النفوذ المصري»[١٢].

١٠- Daly, «Empire of The Nile», Cambridge, University press ,1985. P. 294

١١- Ibid, P.70

١٢- Ibid, P.304.

كان يتفق مع شستر Shuster السكرتير المالي بضرورة خلق «فعل درامي» لسحب الجيش المصري من السودان. وقد سبق لستاك Stack أن أخبر بيلي Baily بأنه:

«إذا تمت صناعة الفوضى القادمة، فإن الحكومة البريطانية ستستطيع إزاحة الجيش المصري وستعمل على خلق قوة دفاع السودان»[١٣].

في ١٩ نوفمبر قام متطرف مصري باغتيال إستاك، حيث مات في اليوم التالي من إصابته. «وهكذا أصبح «الفعل الدرامي» الذي كان ينادى به أمر حتميا»[١٤]، كما يقول دالي. وللمفارقة كان موته يمثل «صوت العقل» بدلا من الفعل الدرامي. هدلستون «والذي كان يأمل في أن الانسحاب سيحدث في أوائل ديسمبر» بدأ سريعا في تنفيذ خطة الانسحاب.

لم يكن في نية علي عبد اللطيف ولا أي ضابط سوداني آخر المشاركة في أي نشاط حربي ضد الجيش البريطاني - أخذ بعض الناس الفقرة الأخيرة في «توجيهات» اللواء الأبيض لأعضائها، لدعم نظريتهم حول أن اللواء الأبيض كانت تخطط لمواجهة مع الجيش البريطاني في المستقبل القريب. ولكن إذا أعدنا قراءة هذه الفقرة فسنجد أنها تقول بأنه إذا كان من المحتم مواجهة البريطانيين، فإن هذا الأمر ستقوم به القوات المصرية. تقول الفقرة:

«ستأتي الحكومة المصرية قريبا للسودان للتخلص من البريطانيين».

بعكس توقعات أعضاء اللواء الأبيض، ولخيبة آمالهم وخيبة آمال كل الموالين لمصر، قبلت القوات المصرية بأمر الإنسحاب وبدأت في التحضير له.

١٣- Ibid, P. 306.

١٤- Ibid, P. 306.

هذا الأمر هو الذي جعل البريطانيين مسئولين مسؤولية مباشرة، فيما يختص بالمواجهة. كان البريطانيون يعلمون بأن هؤلاء الضباط «السودانيين»، هم ضباط في الجيش المصري. عندما قرر البريطانيون انسحاب الجيش المصري من السودان، كان قرارهم يعني عزل الضباط السودانيين عن مصر، أو إجبارهم على البقاء في السودان. هدلستون باشا، والذي كانت رتبه الرسمية هي «سردار الجيش المصري»، لم يتفهم هذا الوضع جيداً، أو على الأقل قلل من قوة ولاء هؤلاء الضباط، وبالذات العناصر المنبتة - لمصر وللجيش المصري. استلم تقريراً من ضابط المخابرات مستر ديفيز، يستعرض فيها تحرياً أجراه مع أحد هولاء الضباط. يقول التقرير:

> «وجدته يتمتع بالذكاء وحسن الخلق. عبر عن آرائه بهدوء وبإخلاص وتكلم بوضوح وبحس من المسؤولية. لاحظ بأن القسم بالولاء للملك فؤاد... كان هائلاً بصورة أكبر من سابقيه، وقد حاول تفاديه. وهذا القسم أمره به قائده البريطاني. وهو رجل متدين - كما قال -، ولذلك لم يكن من مفر من الالتزام بهذا القسم. خرجت بقناعة بأن هذا الضابط وزملائه سيرفضون إطاعة أي أوامر تهدف إلى فصم علاقتهم بالملك فؤاد، إذ أن هذا يتعارض مع القسم. يبدو لى أنهم من الممكن أنه في ظروف معينة سيطيعوا الأوامر التي تأتيهم مباشرة من وزارة الحربية المصرية»[١٥].

أوامر انسحاب الجيش المصري، صدرت من وزير الحربية المصري. وأطاعوا هذه الأوامر. لم تكن لديهم أي نية لاتخاذ موقف عسكري ضد الجيش البريطاني تحت المواجهة نتيجة لمحاولة العقيد ماككاون أولاً ثم هدلستون باشا

١٥- Intelligence Report to C.S.D and A.G.G 27.11.24 Place 4.11.58.

ثانياً، وذلك لمنعهم من عبور جسر النيل الأزرق والانضمام للقوات المصرية في الخرطوم بحري، يتضح هذا من إفادات الذين عاشوا بعد معركة طلاب المدرسة الحربية الصغيرة. يقول العريف احمد سيد أحمد: «في يوم الثلاثاء، وفي آخر اليوم، دعاني عبد الفضيل الماظ، وقال لي:

«نحن ذاهبون للخرطوم بحري». وطلب منى القيام بالاستطلاع للتأكد من أن خط الخرطوم بحري «لا توجد به عوائق»[١٦].

يعطينا محمد أحمد خميس سرداً تفصيلياً للأحداث يقول:

«بعد اغتيال السير لي ستاك أصدرت الحكومة البريطانية إنذارا لسحب الجيش المصري من السودان. قرر بعض الذين أصبحوا فيما بعد شهداء، والذين لا زالوا على قيد الحياة، الانضمام للمدفعية المصرية و سلاح المشاة في الخرطوم بحري، توجهت كل القوات من ثكناتها - بما فيهم شخصي - نحو الخرطوم بحري. عند وصولنا جسر النيل الأزرق أوقفنا العقيد ماككون - الضابط المسؤل عن الخرطوم - وحاول ارجاعنا. رفض عبد الفضيل الماظ اطاعة أوامره، وتابعنا طريقنا بعد مدة وجيزة رجع مع هدلستون، ومرة أخرى رفض عبد الفضيل أطاعه الأوامر. ثم سمعنا صوت طلقات صادرة من الحامية البريطانية. حينها اصدر عبد الفضيل أمراً بالانتشار. احتمينا بجداول للتصريف وبدأنا بإطلاق الرصاص تجاه الإنجليز»[١٧].

هدلستون نفسه، كتب خطاباً لسبنكس Spinks مؤيداً هذه الرواية ومعترفاً بمسؤوليته في البدء بإطلاق النار. كتب يقول:

١٦- أحمد سعيد، «إفادة» معهد الدراسات الأفريقية/ الآسيوية، ١٩٧٤، ص ٤٨٠.

١٧- أحمد خميس، «إفادة» معهد الدراسات الأفريقية/ الآسيوية، ١٩٧٤، ص ٣٥٦.

«عندما وصلنا للعقيل، كان الوقت ظلاماً... وحتى أعطي المتمردين فرصة، ذهبت بنفسي، وقفت بمسافة ٨٠ ياردة ثم صحت بصوت عالي «أنا السردار»، لم يكن هنالك أي رد فعل تقدمت نحو ٢٠ ياردة، وصحت مرة أخرى «أنا هدلستون باشا» رد على أحدهم بلغة عربية واضحة - أعتقد بأنه كان ضابطاً ولكنني لم أره - «نحن لا نعرف هدلستون باشا، نحن نعرف فقط رفعت باشا»، كررت النداء باسمي، وكرر هو إجابته. ثم سألت: «هل تطيعون أوامري»؟ رد «لا، أنا أطيع فقط أوامر رفعت باشا»، تركته ورجعت، ثم أمرت الرائد كوبر Cooper بإطلاق النار. كان الساعة تقريباً ١٨ و٣٠ دقيقة»[١٨].

كان هدلستون يعلم - من خلال التقارير التي تصله من المخابرات - بأن عبد الفضيل الماظ - ضابط سوداني من المنبتين - لن يطيع أوامره. كان يعلم بأنه لن يطيع إلا الأوامر الصادرة من وزير الحربية المصري، وهي أوامر اضطرت وقتها بريطانيا إلي إجبار مجلس وزراء كامل للاستقالة حتى تصدر. من الناحية المنطقية كان على البريطانيين توقع أن هذه العناصر كانت تفي بقسمها بالولاء للملك فؤاد. وكانت أوامر الملك فؤاد، والتي صدرت باسم وزير الحربية الجديد هي الانسحاب، وقد نفذ الضباط الأمر. كان يمكن لهدلستون باشا أن يتفادى هذه المواجهة، إذا تركهم ليذهبوا للخرطوم بحري. كان الاحتمال الغالب هو أن ينضموا للجيش المصري، وأن يبارحوا بسلام لمصر. لماذا أوقفهم؟ ولماذا بدأ بالإطلاق النار؟

من الواضح أن البريطانيين لم يحاولوا إيقاف هذه العناصر لأنهم أرادوا

١٨- Hudelstone to Spinks, 28.1.4. qouted in Daly, P. 112

توظيفهم في «الجيش السوداني المنفصل» أو في «الإدارة السودانية المنفصلة». البريطانيون والذين أرادوا في ذلك الوقت أن يمنعوا «تأثير القومية المصرية من أن يمتد إلى السودان» من خلال «الجيش المصري والعاملين في الخدمة المدنية من أصول مصرية» واعتقدوا بأن الترتيب الوحيد المقنع هو «الفصل التام بين الجيشين المصري والسوداني»[١٩]. لم تكن هنالك أي نتيجة لتوظيف هذه العناصر في الجيش السوداني. أوضح هدلستون ذلك الأمر بجلاء في المذكرات التي كتبها في مايو. كتب قائلاً:

> «نظام الجيش الأهلي فيه الكثير من الإفراط، أغلب الضباط يمكن استخدامهم في مؤسسات الخدمة المدنية.. ولكن من غير الواضح إذا ما أوقفنا تعيين الأهالي، سيقود ذلك إلى تذمر، لأننا تخلينا عن عادة ثابتة في تشجيع الأهالي، الذين يأملون في أن يصبح أبناءهم ضباطاً»[٢٠].

هنالك تفسير معقول لمحاولة البريطانيين إيقاف هذه العناصر من الانضمام للجيش المصري، وهو أنه طبقاً للسياسة البريطانية الصارمة، كان هنالك عمل «لاستيعاب» هذه العناصر في مؤسسات الخدمة المدنية في السودان، لمنعهم من الذهاب إلى مصر، حيث أن القوميين المصريين يمكن أن يستخدموهم في صراعهم ضد البريطانيين حول مسألة السودان.

لا يمكننا أيضاً إلغاء الاحتمال الآخر، وهو استمرار سياسة السير لي ستاك في إيجاد مبرر لـ«فعل درامي» إذ لا يمكن تبرير الإجرآت الضعيفة التي اتخذتها

١٩- Milner, «Notes on the Sudan», Daly- P.135.

٢٠- Hudelstone, Notes on the Future of the Egyptian Army, Daly…P.113.

الإدارة البريطانية بدون اعتبار «الفعل الدرامي» الذي نادي به هدلستون.

ما بعد الأحداث:

> «لقد خذلنا السودانيون الشباب والضباط العرب، على الرغم من أن مواقف من يشابهونهم، تبدو ممتازة إلى حد ما تجاه الحكومة السودانية، إلا أننا لانستطيع أن نغامر في المستقبل بوضع الأمور تحت أيديهم»[٢١].

هذه هي كلمات ماكمايكل MacMickeal، السكرتير الإداري حينذاك، وذلك عند مناقشة كيفية ملء الفراغ في الجهاز الإداري - ذلك الفراغ الذي خلفه انسحاب الضباط المصريين. كان ملحاً «بألا» يشغل الأفندية السودانيون الوظائف الجديدة. كان يعتقد بأنه لا يمكن «الثقة بهم»، حتى أولئك الذين كانوا «ممتازين إلى حد ما».

> «يجب أن تترك إدارة شؤون القبائل والقرى، في أيدي الشيوخ»[٢٢].

بعد النجاح في خلق الظروف المناسبة «للفعل الدرامي»، اتخذت الإدارة البريطانية سياسة معادية للأفندية والأولاد المتعلمين.

وكانت الإدارة نعتقد بأن كل الأفندية التي تخرجوا قبل ١٩٢٤:

> «يتعاطفون كلياً مع القومية المصرية المعادية لبريطانيا»[٢٣].

وتعاملت معهم طبقاً لتوصيات، ماكمايكل. وضعتهم في أدنى الوظائف

٢١- McMicheal to the Goververs, 6.12.24, S.G.A CIVES 50/18/67.

٢٢- Daly.... P. 115.

٢٣- «Secret Intelligence Report, No.1», March 1926k Fo 371/11613.

ككتبه ومحاسبين، وبسلطات محدودة. تركت مسائل إدارة الأهالي في حدودها الدنيا لزعماء القبائل، حتى تزيد من أعداد الموظفين البريطانيين في الوظائف العليا والتي لا يحق للأفندية السودانيين شغلها. تزيدات بشدة أعداد الإداريين البريطانيين بعد انسحاب الجيش المصري. إذ تم في السنوات اللاحقة:

«توظيف أكثر من ٦٣ موظفاً بريطانياً جديداً، مقارنة بـ٨٥ موظفاً في السنوات ١٨٩٩/ ١٩٢٤»[٢٤].

اتضح بأن هذا الإجراء كان مكلفاً جداً، كما أن الاحتياج للموظفين كان ملحاً. وكان لابد من مواصلة التعليم، وبالتالي خلق «أفندية» جدد ولذلك كان من الضروري إيجاد نظام للتعليم يخلق أفندية «ليس لديهم تعاطف مع المشاعر القومية المصرية المعادية للبريطانيين». يصف حماد توفيق هذا النظام التعليمي الجديد، قائلاً:

«استغل البريطانيون أحداث ١٩٢٤ إلى الحد الأقصى. قبضوا على السودان قبضة صارمة. واستمروا في تطبيق سياساتهم والتي نسميها «سياسة انفصالية». لم يكونوا يحتملون رؤية أي جريدة أو مجلة مصرية في أيدي الطلبة. كانت مشاهدة طالباً يحمل صحيفة مصرية، سبباً مبرراً لطرده من الكلية.

وبدأ البريطانيون في تغيير سياسة التعليم. قبل كل شيء حل اللبنانيون محل المصريين في العمل كمدرسين، ولم يكونوا بكفاءة المصريين. وبدأ التغيير يتم من المناهج المدرسية في كل من المدارس الوسطى والثانوية. انتهزو الفرصة وقسموا كلية غردون إلى قسمين. قسم

٢٤- Daly.... P. 117.

تحول إلى وادي سيدنا والآخر إلى أمدرمان. وقد قاد هذا الأمر- بكل أسف إلى أضعاف مستوى التعليم. ثم بدأوا في تدمير التعليم الديني أغلقوا الخلاوي وبنوا محلها مدراس أولية. أرادوا «إطفاء نار القرآن» وفي مجال الإدارة، كان المصريون - بالطبع - يشغلون وظائف المأمور ومساعد المأمور ومساعد معتمد المنطقة، وكانوا يقومون بعملهم بكفاءة عالية. غير البريطانيون هذا النظام وبنوا مدرسة لمساعدي المآمير وأدخلوا فيها طلاباً قليلي الكفاءة. قاموا بتعيين كتبه «من السوق»، كل مؤهلاتهم الطاعة وتنفيذ سياسة البريطانيين»[٢٥].

قام حسن أحمد عثمان أيضاً بوصف السياسة التعليمية البريطانية ومواقف البريطانيين تجاه الأولاد المتعلمين يقول:

«التحقت بكلية غردون التذكارية عام ١٩٢١م. لغة التدريس كانت هي اللغة الإنجليزية. أغلب المدرسين كانوا إنجليز تخرجوا من أكسفورد وكمبردج، كانوا رجالاً من الطبقات العليا والمتوسطة، درسوا في مدارس يطلق عليها بشكل مقصود أم عن طريق الخطأ - لا أعلم - اسم (المدارس العامة)، على الرغم من أن أبواب هذه المدارس كانت مغلقة في وجه العامة. طبق هؤلاء المعلمون تقاليد مدارسهم الصارمة في كلية غردون. استخدموا أنظمة الألعاب وصالات الراحة واستخدموا نظام «الممتازين»، والذين كان يتم اختيارهم من طلاب الفصول الدراسية العليا، وتحت إشراف المعلمين الإنجليز كانوا يهتمون كثيراً بالألعاب، ويراقبون بدقة سلوك الطلاب الشخصي، إلى

٢٥- حماد توفيق، «إفادة» معهد الدراسات الأفريقية/ الآسيوية، الخرطوم، ١٩٨٥.

درجة التجسس على بعضهم في كثير من الأحيان، خصوصاً في الأيام الحرجة. في ذلك الوقت كانت الصحف المصرية تحتوي يوميا على مقالات قومية ملتهبة. في الواقع يدين جيلنا كثيرا للتعليم السياسي الذي قدمته لها الصحف المصرية مثل «البلاغ» و«السياسة»، والتي كانت تحتوي دراسات أدبية وسياسية. وهذا أمر بالطبع- لم يعجب الإنجليز- كنا نشتري هذه الصحف سرا ونقرأها بعيدا عن أي أعين مراقبة»[٢٦].

إدوارد عطية الذي كان يقوم بالتدريس في كلية غردون التذكارية، ثم أنضم إلى جهاز المخابرات، يعطينا أيضا وصفا لموقف الإدارة البريطانية من التعليم ومن السودانيين المتعلمين، في كتابة «عربي يروي قصته» يقول:

«بعد يومين ذهبت للكلية لأقوم بتدريس أبناءها. أحببت الصغار وأحببت تدريسهم، ولكني لم أحب كلية غردون. أصبت بالصدمة عند دخولي لها، لأني لم أجد هيئة تدريس واحدة، وإنما هيئتين، هيئة بريطانية من الرؤساء وهيئة من المعلمين السودانيين والسوريين. كنت بالطبع منضما للأخرين. البريطانيون كل منهم يمتلك مكتبا بمفردة. أعضاء الهيئة من غير البريطانيين تجمعوا كلهم في غرفة عامة. وكان البريطانيون بجانب عملهم بالتدريس يقومون بالإشراف على الداخليات وبالعمل اليومي في الحياة المدرسية. غير البريطانيين كانوا مجرد معلمين يقومون بالتدريس ولا علاقة لهم بعد ذلك بالطلاب. وأخيرا كان يطلق على المدرس البريطاني لقب «السيد» Mr أما غير البريطانيين فكانوا يسمون «أفندي»، وهو

٢٦- حسن أحمد عثمان، ذكريات.

لقب يقابل «السيد» في الشرق الأدنى، ولكن الأتراك كانوا يطلقونه على العاملين في الإدارة الحكومية: بعد ٧ سنوات في كلية فكتوريا وأكسفورد، رجعت إلى عالم ملئ بالحواجز، عالم تم فيه نصب حواجز بغيضة بين الشرق والغرب وبالرغم من أنني حاولت أن أرتبط عاطفياً ببريطانيا وأجعلها جزء مني وأكون جزء منها، إلا أنه تم وضعي في الجزء الآخر من الحاجز والذي ولدت فيه»[٢٧].

إذا كان إدوارد عطية الذي لم يكن سودانيا ولا مواطنا من المستعمرة، والذي كان مسيحيا بالميلاد وبالتربية، والذي درس في فكتوريا وأكسفورد والذي حاول التماهي مع الإنجليز كان يشعر بالمرارة تجاه موقف البريطانيين – ما بالك بالأفندية، الذين لم يملكوا مزايا إدوارد عطية؟ وماذا سيكون شعورهم تجاه ما لم يطقه إدوارد عطية؟. يقول إدوارد:

«كرهت كلية غردون من اللحظة الأولى لدخولي لها. كانت مؤسسة عسكرية وليست مؤسسة إنسانية. كانت مدرسة حكومية، في بلد الحكومة فيها هي حكومة مستعمر أجنبي. والمدرسون البريطانيون كانوا جزءا من الخدمة السياسية. كانت مهمتهم مزدوجة: معلمون وحكام والمهمة الأخيرة كانت هي الأهم. وعلى الطلاب لا إظهار احترام الطالب لأساتذة وإنما خضوع التابع لسيده. في الكليات العادية- فكتوريا مثلاً – حيث لا تحكم السياسة علاقة الطالب بأستاذه، حتى أسوأ المدرسين، لن يزيد عن كونه طاغية فرد فهو يقف كفرد وجها لوجه مع تلاميذه، إنسان ضد إنسان آخر. إذا كان طاغية

٢٧- Atyah, «An Arab Tells his Story», Jhon Murray Albem aris Street, London, W1, 1946k P.127.

فذلك نتيجة لتكوينه الشخصي. إذ أنه لا يستمد شخصيته من جهاز الدولة وليست له قوات استعمارية تقف من خلفه لتحميه»[٢٨].

في مثل هذه الظروف، كان عداء الأفندية للبريطانيين يتنامى. لاشك أن الطلاب شعروا بالمرارة أكثر من عطية وكان سلوكهم تشوبه هذه المرارة. بدأت الهوة بين الأفندية والبريطانيين في الأتساع نتيجة لسلوك الشخص البريطاني والذي يصفه عطية:

«هو - الرجل الإنجليزي - لم تكن لديه أي رؤية لسايكلوجية الجيل الذي يقوم بتدريسه: فبدلا من معرفة مصاعبهم وإبداء الصبر والتعاطف الذي يحتاجونه لإكمال الرحلة الصعبة التي بدأوها بدلا من ذلك ينظر لهم باعتبارهم وقحين لا يمكن احتمال سلوكهم. ولا يحتمل أفكارهم نصف المطبوخة، تأسيا بأنه نفسه هو الطباخ الذي لم يصبر على إنضاج طعامهم، وهو يستنكر مبالغاتهم في تقدير قدراتهم وإدعاءهم الأهمية، ويعمل على قمعهم بدلا من تصحيح أفكارهم. هو يحب أبائهم الفلاحين ويتعامل معهم جيداً وهو يبالغ في تمجيد بساطة وحكمة الكبار وإحساسهم الطبيعي بالكرامة وتمسكهم بجذور ثقافتهم المحلية»[٢٩].

على الرغم من أن عطية فشل في استيعاب الأسباب الحقيقية وراء موقف البريطانيين من «الأفندية»، وتقوية علاقاتهم مع الجيل القديم الذي كان يتبسم للإنجليز ويجيبه دائماً: «نعم يا صاحب السعادة» تظل الحقائق صحيحة: البريطانيون في ذلك الوقت قمعوا الأفندية المتعلمين، واحتضنوا زعماء القبائل

٢٨- Ibid, P.138.

٢٩- Ibid.

والشيوخ. فعلوا ذلك نتيجة لحتمية التطور الاقتصادي والسياسي، وليس لأنهم «لم يريدوا العمل في هذا الاتجاه»، كما يعتقد عطية.

عندما أدخل البريطانيون التعليم الحديث، كانوا يهدفون فقط لتخريج صغار الكتبة والمحاسبين ليعملوا في جهاز الدولة، ولكنهم كانوا متأكدين بأن هؤلاء الكتبة والمحاسبين - بغض النظر عن قلة التعليم الذي تلقوه، أو إذا استخدمنا تعبير عطية «الطبخة»، سيكونون في الأخير معاديين للحكم الأجنبي وستتطور مشاعرهم وأفكارهم القومية. كان واضحا للحكام البريطانيين منذ أيام الحكم الثنائي الأولى بخطورة التعليم في السودان. عند نهاية العام ١٩١٩ تيقن البريطانيون من صحة تكهناتهم، وإن الأولاد المتعلمين قد بانت عليهم بالفعل مشاعر وأفكار قومية - كتب السير هوبرت جاكسون Hubert Jackson، بمزيج من الأسى واليأس قائلا:

«أصبح التعليم في السودان صنما، ولكنه تم ولا يمكن إيقافه، لا مفر من أن يمضي السودان في طريق مصر والهند.. التعليم الزائد يؤدي إلى كارثة. ليس فقط.. لأنه يجعل من الناس غير قانعين بحياتهم الحاضرة، وإنما سيضيف من إعداد المحتجين. شعب السودان عبارة عن أطفال، وسيظلون أطفالا، إذا تركناهم لوحدهم»[٣٠].

انعكست هذه الرؤية للتعليم في سياسات التعليم في جنوب السودان، كما سنرى لاحقا.

جملة جاكسون بأن السودانيين «عبارة عن أطفال»، وسيظلوا أطفالا، إذا

٣٠- Jackson to Maxwell, 7.2.25, endosed in Maxwell to Bald win, Cited by Daly…P.136.

تركناهم لوحدهم، أولا هم لم يتركوا السودانيين لوحدهم. انها، كان من اللازم أن «يكبروا» بصورة أو بأخرى، وكان من الممكن أن يكبروا بصورة صحية وبدرجة أمتن، إذا تركوا لوحدهم. وكان الشيء الذي قد لا يتطور عندهم، أو على الأقل ليس بنفس الدرجة أو السرعة كان هو «تزايد الشعور القومي».

إذا تم ترك السودانيين لوحدهم، كان من المحتمل أن يظلوا- لفترة قد لا نعلمها - محتفظين بمؤسساتهم القبلية التقليدية وقد «يكبروا» على أساس التفاعل القبلي. والذي كان متطورا منذ أيام الفونج .

حول الغزو الإنجليزي - المصري - كما حاولنا شرح ذلك - التطور السوداني تجاه مجرى «قومي» شامل معاديا للحكم الأجنبي. التعليم الغرب ي- كما ذكرناه - بارتباطه مع الأفكار القومية وسط السودانيين المتعلمين - كان كل من طرفي الحكم الثنائي ملما بذلك، وحاول كل منهما الاستفادة من هذه الحقيقة. ذكر كوين بويد Keowen-Boyd هذا الأمر بوضوح. كتب قائلاً:

> «شيء واحد يمكن أن نكون متأكدين منه وهو تنامي الشعور القومي وسط السودانيين. يجب أن نتبنى هذا الشعور لأنه يمكن قيادته في الاتجاه السليم، ودفعهم للعمل في حكومة بلدهم... ولكن لا يمكننا أن نسمح تحت أي ظرف بمثل ما حدث في مصر»[٣١].

ولكن فات الاوان. وكما قال جاكسون - بحق -:

> «لا شيء يمكن أن يوقف السودان من السير في طريق الهند ومصر».

كرد فعل لموقف الإدارة البريطانية الفظيع من التعليم أو من الأفندية

٣١- Keown. Boyd, Sudan, 1920, Quoted by Daly...P.109.

المتعلمين ومن طلاب كلية غردون، تركت آلية الدفاع الذاتي وسط السودانيين وخلفت درعاً تحاموا به ضد الإحباط. أتخذ هذا الدرع طابع حلقات القراءة والجمعيات الأدبية، حاول فيها الشباب السوداني والذي كان يشعر بالوحدة والإحباط والرعب وعدم القدرة، أن يتماسك ويحقق أهدافه. تكونت هذه الحلقات من شباب هضم أو حاول أن يهضم الأفكار الجديدة. حاولوا الانفصال عن نصف التعليم الذي يقدمه الإنجليز، وأيضاً عن التقاليد الدينية السلفية، وتطلعوا إلى معارف جديدة، كانوا يشعرون بأنها تناسبهم.

الفصل الرابع

الأبروفيون

الابروفيون، أو «مدرسة أبي روف»، كما هي معروفة وسط المثقفين السودانيين، خضعوا لعدة دراسات في العقود الثلاث الأخيرة. أغلب هذه الدراسات كانت تركز على عملية تشكيل هذه الجماعة؛ عضويتها، تاريخ التحاق كل عضو... الخ. اهتمت هذه الدراسات بأنشطتهم اليومية ودورهم في قيام وإدارة مؤتمر الخريجين. القليل جداً من الدراسات حاولت التركيز على الخلفية الاجتماعية لهذه الجماعة، والتي بلورت إلى حد بعيد مواقفهم الأيدلوجية والسياسية ومفهومهم للقومية - وهذا ما نعمل إلى مناقشته في هذا الكتاب. تأثرت هذه المدرسة بالعديد من العوامل الاجتماعية/ السياسية والاقتصادية، والتي لا يمكن استيعابها بشكل جيد بدون متابعة الخلفية السوسيولجية للأعضاء الأوائل لهذه الجماعة. كيف ولماذا «تجمعوا» سوياً، وكيف ولماذا أتخذ بعض المؤسسين الأوائل - مثل عبد الله ميرغني على سبيل المثال - مواقف مختلفة من مفهوم القومية وانتهوا إلى المعسكر المناوئ.

كثيرا ما تشير الدراسات إلى أن أغلب أعضاء مدرسة أبي روف كانت

أصولهم طائفة «الختمية». هذه حقيقة ولكنها تصبح غير دقيقة عندما ننظر إليها من زاوية موقفهم من الطائفية، لأن أصلهم «الختمي» كثيرا ما يؤخذ بمعزل عن التبعات الاجتماعية/ السياسية والاقتصادية لهذا الأصل - لا يمكن النظر «للختمية» بعد إعادة احتلال السودان باعتبارها «طريقة صوفية». فقد أتخذ «الختمية» أثناء الحكم المهدي صيغا أثنية/ ثقافية - وبالضرورة سياسية - بحيث لم تعد في الواقع «طريقة صوفية دينية» .ولذلك فإن الرأي السائد بأن الأبروفيين قد خانوا أصلهم وتخلوا عن الختمية، هو رأي غير سليم. فهم مثلهم مثل كل «الأفندية» رفضوا سلطات زعماء القبائل والزعماء الدينيين ومنهم السيد علي الميرغني زعيم طائفة الختمية. ولكنهم لم يرفضوا «الختمية» باعتبارها هوية أثنية، ثقافية وسياسية.

أوضح هذه الحقيقة بجلاء حسن أحمد عثمان، عندما قال عن الأبروفيين:

> «على الرغم من أن الأبروفيين ينحدرون من الختمية، إلا أنه ليس لهم ولاء طائفي، لأن أغلبيتهم كانوا مثقفين، تشتغل أدمغتهم بالأفكار الاشتراكية الليبرالية، ولكنهم كانوا مضطرين لخلق تحالفات مع المحافظين، نتيجة لخوفهم «الطبيعي» من طموحات المهديين؛ الذين ذهبوا لحد التعاون مع البريطانيين. بالرغم من ان رأي الأبروفيين، كان هو عدم التحالف مع أي من الطائفتين الكبيرتين: «الختمية» و«الأنصار»، إلا أن الوضع التاريخي أرغمهم على اتخاذ جانب أعداء المهديين، وذلك لأنه، أولاً: كانوا شباباً متمدن من قلب الشمال، تفهموا خطورة التحالف مع البريطانيين على مستقبل الحرية في السودان، وثانيا: كانوا - باعتبارهم مثقفين - يقفون مع العلاقات الثقافية والتاريخية والاقتصادية التي تربط بلادنا مع مصر»[1].

١- حسن أحمد عثمان الكد، ذكريات «عند ابنه»، ص١٣.

لذلك يمكننا القول بأن الأبروفيين «تجمعوا» سويا في شكل دفاع اقتصادي، قبلي/ ثقافي لحماية أنفسهم من البريطانيين وزعماء القبائل والقادة الدينيين والمهديين وأتباعهم من القبائل «غير المتمدنة» والعناصر الأخرى التي لا تنتمي لقبائل الشمال «المتمدنة» أو – بدقة أكثر – تلك التي لا تنتمي للقبائل ذات الأصل العربي.

لا توجد إشارة، لا في كتابات أعضاء هذه الجماعة، ولا في إفادتهم الشفهية، حول التاريخ المحدد لتشكيل هذه الجماعة، ولكن هنالك أتفاق عام بأن هذا حدث في الفترة ١٩٢٨/ ١٩٢٩، كما تقول عفاف أبو حسبو:

> قام «منبر محدود»[٢] بعضوية متسعة نسبياً.

في هذه الفترة كان هنالك ٢١ عضوا ملتزما في هذه الجماعة وهم:

١/ حسن أحمد عثمان (الكد).

٢/ حسين أحمد عثمان (الكد).

٣/ أحمد خير.

٤/ محمد أحمد أبورنات.

٥/ عبد الله ميرغني.

٦/ مكاوي سليمان أكرت.

٧/ النور عثمان.

٢- Afaf Abd al-majd Abu Hassabu, «Factional Conflict In The Sudanese Nationalist Movement», Graduate College Publication, University Of Khartoum, Undated, PP.52-53.

٨/ حسن زيادة.

٩/ إبراهيم يوسف سليمان.

١٠/ حماد توفيق.

١١/ إبراهيم عثمان إسحق.

١٢/ أمين بابكر.

١٣/ الهادي أبوبكر إسحق.

١٤/ عبد الحليم أبو شمه.

١٥/ التجاني أبو قرون

١٦/ خضر حمد

١٧/ إبراهيم أنيس.

١٨/ إسماعيل العتباني.

١٩/ محجوب لقمان.

٢٠/ محمد إبراهيم النور.

٢١/ طه صالح.

أما عن كيف تشكلت هذه الجماعة فهناك أتفاق بأنها تكوينها تطور بشكل عضوي من خلال اجتماعات الأصدقاء، الذين اعتادوا الاجتماع في منزل آل الكد في أبوروف، حيث يسكن كل من حسن وحسين الكد، واللذان - كما يقول تيم نبلوك - كانا يشكلان:

«المحور الذي تلتف حوله هذه الجماعة»[٣].

على الرغم من أن اجتماعات الجماعة كانت عفوية، إلا إن هذا لا يعني هذا بأن صداقاتهم كانت عفوية . كان حماد توفيق محقا عندما قال بأن الجماعة:

«كانت منسجمة مع بعضها البعض، وأنها كانت مجموعة مختارة»[٤].

إذا أخذنا الأعضاء الأوائل للجماعة، أي الأصدقاء الحميمين لآل الكد، والذين أسسوا الجماعة، هم - استنادا على العديد من الإفادات - مكاوي سليمان، أحمد خير، محمد أحمد أبورنات، حماد توفيق وعبد الله ميرغني، فقد كان أعضاء الجماعة ينتمون لجماعة «الجعليين»، أساسا «الشايقية» أو خليط من «الشايقية» و«البديرية» و«الركابية». كانت صداقتهم - كما يمكن القول - نوعا من صلة الدم، وهذا هو السبب في وصف حماد توفيق لهم، بأنهم جماعة «مختارة». نشأت الصداقة بين هذه الجماعة، قبل وجود أي مفهوم أيدلوجي أو سياسي يربط بينهم. مثلا أحمد خير، والذي هو- طبقا لإفادة إسماعيل العتباني - أعتاد على قضاء إجازته الأسبوعية في منزل آل الكد في أبي روف. لم يفعل ذلك لأنه كان يعتقد في وجود مفهوم أيديولوجي يوجد بينه وبين هذه الجماعة. بل يمكن المخاطرة بالقول، بأنه لم تكن لديه أدنى فكرة سياسية أو أيدلوجية عندما ذهب لمنزل آل الكد للمرة الأولى. كان يذهب إليهم بهدف القراءة أو السباحة في النيل، كان يذهب لهم ببساطة لأنهم كانوا أقرب الناس إليه بصلة

٣- Timothy Niblock, «Class and Power in the Sudan», McMillan, London, 1987, P.183.

٤- حماد توفيق، إفادة: مركز الدراسات الأفريقية/الآسيوية: الخرطوم، ١٩٨٥، الجزء(١)، ص ١٢٥.

الدم. قد لا يكونوا أقرباء فعلا، ولكنهم ينتمون لنفس القبيلة، أي نفس الثقافة ونفس التكوين النفسي. نفس الشيء يمكن قوله عن أبي رنات، حماد توفيق أو مكاوي سليمان.

كما ذكرت سالفا، لا يكفي القول بأن أغلب المؤسسين لهذه الجماعة كانوا ينتمون لطائفة الختمية. من المهم أن نعلم بأن أغلب مؤسسي الجماعة وأيضا أولئك الذين انضموا إليها مؤخرا، كانوا يتشاركون في خصائص معينة يمكن تلخيصها في الآتي:

١/ كانت أصولهم من الختمية.

٢/ كانوا من أفراد القبائل «المتمدنة» في الشمال والتي تدعي النسب العربي.

٣/ كان أجدادهم من أنصار الحكم التركي/ المصري.

٤/ هرب أجدادهم إلى مصر أثناء الحكم المهدي، وولد آبائهم وتربوا في مصر.

٥/ كان آبائهم ضد المهدية، وقد عانوا أثناء الحكم المهدي، من موقفهم هذا.

٦/ في عروقهم يجري الدم المصري.

آل الكد كانوا يتمتعون بكل الخصال الخمس المذكورة أعلاه وحماد توفيق وإسماعيل العتباني تنطبق عليهم الصفة الأخيرة.

حسن أحمد عثمان الكد، كان أكثر أفراد هذه الجماعة نفوذا على أصدقاءه، وكان الهادي أبوبكر يطلق عليه لقب «المعلم» وأحيانا «أرسطو» وهو يعطينا فكرة عن الخلفية الأيديولوجية والسياسية التي بدأت في التأسيس، عند تكوين

هذه الجماعة وقد وجدت في مقدمة مذكراته - والتي لم يكملها - حديثه عن أسرته وإخوانه ونفسه وعن تعليمهم، وجدت فيها أمرا مفيدا لدراستي هذه ولذلك سآخذ مقتطفا من هذه المقدمة - وليعذرني القراء، إن كان هذا المقتطف طويلاً نسبياً:

«طلب مني العديد من الأصدقاء، أن أكتب مذكراتي لقد عشت مرحلة مهمة في تاريخ السودان، وشاهدت أحداث وتطورات مهمة في طرق الحياة والتفكير وهذا هو الدافع لكتابتي هذه المذكرات وآمل أن يجد فيها الجيل الجديد، على الأقل بعض المتعة.

سأحاول في البداية تقديم نفسي للقارئ وأرجو ألا يصاب القارئ بالملل نتيجة لهذه المقدمة الطويلة والتي أرى بأنها ضرورية. سأتحدث حول الأصل الذي أنحدر منه والبيئة التي نشأت فيها، وما حدث في تكويني كنتيجة لانحداري من هذا الأصل.

ينتمي والدي إلى قبيلة الدريساب، من أفخاذ الجعليين - إذا استخدمنا تعبير د محمد عوض - والدريساب هم من سلالة القطب رضي الله عنه أبودلاق الجعلي، الدوفاري البديري، العباسي، وكان تلميذا للإمام الكبير عبد الرحمن بن جابر، أحمد أبناء جابر الأربعة، والذين أسسوا مدرسة الفقه المالكي في السودان في القرن العاشر الهجري.

أبو دلاق كان أحد الرجال البارزين الذين أرسلهم سيدي عبد الرحمن بن جابر للسلطان عجب، كما هو مذكور في «طبقات ود ضيف الله» هذا من جانب والده أما من جانب والدته، فقد كان والدي ينتمي للسادة الركابية وأمه هي حفيدة العالم الرحالة الإمام إبراهيم بن جابر الشهير باسم البولاد إما بالنسبة لوالدتي فهي من قبيلة الفراحين وهي تنتمي لعائلة دينية معروفة تعرف باسم أبناء أبوّ.

وهي حفيدة سيدي عبد الصادق بن حامد بن عبد الله بن أبي بكر بن عطفات العنبر الختم بن يونس بن الحسين بن سيدي الشريف العلاوي، أخ سيدي البدوي الشهير جداً. ولهذا أجد بأن جذوري ترتبط بالإرث العربي الإسلامي، على الرغم من أنني لم أدرس في معهد ديني أو أي معهد تسود فيه الدراسات الدينية في الواقع كان تعليمي في المدارس الحديثة فقد تخرجت من كلية غردون التذكارية، أثر عليّ هذا التعليم كثيرا واستفدت من اللغة الإنجليزية لتطوير معارفي.

أرجع مره أخرى لتاريخ أسرتي لأقول بأن جدي عثمان ورث ثروة هائلة من أبيه الحاج على والذي كان تاجرا، يقوم بالتجارة عن طريق درب الأربعاء، وكان مجال نشاطه يمتد جنوبا حتى بني شنقول وسنار وكانت له عقارات ومزارع في دنقلا و«أرض الأبواب» (منطقة شندي وود حامد).

كان عثمان، بالرغم من تقواه، مسرفا، أضاع جزءا كبيرا من ثروته (ما عدا الأراضي). أجبر على الانضمام للباشبوزق في التاكا ثم أنضم إلى فوج محمد أغا ود زياد والذي كان من مشاهير الشايقية والذين كانوا أصهار والده أمه؛ كانت زينب بت غرباوي، وكان غرباوي زعيماً لقبيلة العونية. قبل الحكم التركي عمل عثمان في الفوج حتى انتصار المهدية. في حكم المهدية تغير كل شيء؛ الشايقية كما هو معروف كانوا في الجانب الآخر، وخسر عثمان كل شيء نتيجة لمصادره ثروته وحتى الأملاك التي كان يسجلها باسم أقرباءه، تم اكتشافها من خلال خطاب أرسله من مصر وقع في أيدي المهدويين.

لقي جدي معاملة حسنة في مصر كان يتلقى إعانات ولكن ذلك لم

يعوضه عن ثروته. وجد وظيفة مراقب في مزرعة لأحد أصدقاءه (أحد الباشوات الذين كان يعمل معهم في التاكا) أرسل أبنه -أي والدي - إلى الكتاب، حيث تعلم القرآن تحت إشراف مدرس شهير، ودرس الرياضيات وبعض المعارف الأولية.

رجع والدي مع جده بعد الغزو البريطاني وعمل تاجراً ولكنه لم ينجح، لذا أضطر للرجوع لمصر في عام ١٩٠٠ وباع ممتلكاته المتواضعة (منزل في المعادي) أتمنى لو لم يبع والدي هذا المنزل وأنتظر لنصف قرن ليرى كيف أصبحت المعادي حيا راقيا، كان ذلك سيكون لنا مصدرا للرفاهية!

نسيت أن أذكر بأنه قبل الغزو، قدم والدي طلبا للالتحاق بالأكاديمية العسكرية في مصر، وتم قبوله في نفس العام الذي قبل فيه العقيد نور والعميد أحمد حسين، ولكن جدي أراد أن يرجع لبلده ويستلم أراضيه في السودان، وأن يمارس التجارة واستخدم جدي نفوذ الزبير باشا ليستقيل أبنه من الكلية بعد عدة أيام قضاها في الدراسة.

رجع والدي للسودان عام ١٨٩٦، ثم رجع مرة أخرى عام ١٩٠٠ وذلك لبيع بيته والذي لم يزد ثمنه عن مئة جنية. رجع للتجارة ثم تزوج ولكن زواجه الأول لم يكن موفقا، لذلك سرعان ما طلق زوجته بعد ذلك هرب من والده وذهب إلى أواسط السودان حيث عمل لمدة عام واحد مابين الخرطوم ومدني. في عام١٩٠٢ قرر الالتحاق بالجيش تم تجنيده في فرقة الهجانة وتم نقله إلى كردفان حيث شارك في الحملة التي عملت على تهدئة جبال النوبة. تمت ترقيته بسرعة إلى رتبة عريف، حيث قاد فصيل ضد المهاجرين من دارفور، (والتي

كانت دولة مستقلة في دلك الوقت). قابل والدتي بالقرب من النهود وتزوجها، وكان نتاج هذا الزواج أخواني وأخواتي وأنا.

ولدت في بارا في كردفان في الأسبوع الأخير من ديسمبر ١٩٠٥ (للدقة ما سجله والدي في مصحفه، كان تاريخ ميلادي هو الأربعاء، ٢٢ ذو الحجة ١٣٢٣ هجرية)، لم يبق والدي كثيرا في كردفان، انضم إلى مدرسة سلاح التموين، وتم تخرجه وعمل ضابط صف في تموين سلاح الفرسان في خور شمبات، ثم انتقلنا إلى أبي روف حيث قضيت معظم أيام حياتي. بعد ذلك تم تعيين والدي معلما في مدرسة خور شمبات الأولية لتدريس أبناء الضباط، والجنود، وهنالك درسنا أنا وأخي، ثم التحقنا بالمدرسة الوسطى عام ١٩١٧.

التحقت بمدرسة أمدرمان الوسطى، ولكن لم أنه علاقتي بمدرسة خور شمبات، والتي كنت أزورها من حين لآخر. أتذكر في نهاية عام ١٩١٨ بعد إعلان الهدنة كان لنا معلماً ضابطاً مصرياً في رتبة رائد. كان والده محسي من السكوت وأمه مصرية. كان يشتعل وطنية وحماسا. أخذ قطعة من الطباشير وبدأ يرسم لنا خريطة وادي النيل، ويشرح لأذهاننا الغضة، كيف يمكن أن تكون دولة وادي النيل عظيمة، إذا طردنا الغزاة وبنينا مجدنا. انطبعت هذه الصورة الشاعرية في أذهاننا. لم يكن لدى أبدا أي شك في سيطرة هذه الأحلام على أذهان الشباب المصريين المتحمسين، وهم يعانون في غطرسة مفتشى المراكز البريطانيين. انتقلت هذه الأحلام والآمال إلى الشباب السوداني في المدارس والجيش، وكل مكان»[٥].

٥- حسن أحمد عثمان ...ص١/ ٥.

حماد توفيق لا يقول بوضوح بأنه تجري في عروقه دماء تركية/ مصرية، ولكن يتضح هذا من ملامحه ومن حديثه عن جده. يقول حماد:

«عائلتنا قدمت من المديرية الشمالية. كان والدي تاجرا بين مروي ودنقلا.عمل بالتجارة لأنه رفض أن يعمل «كشيفا» للحكومة. وظيفة «الكشيف» كان يقوم بها المماليك، الذين هربوا من مصر بعد مذبحة القلعة الشهيرة وبنوا منطقة صغيرة في دنقلا. بعد الغزو التركي أدوا قسم الولاء لمحمد علي، وظلوا يعملون في مهنة «الكشيف» في دنقلا»[٦].

إسماعيل العتباني من أصل مصري مباشر. حضر جده للسودان كضابط في الجيش التركي/ المصري. يقول إسماعيل:

«حضر جدي من مصر. أصل الأسرة من الجزيرة العربية ولكنها عاشت في مصر، أي أنهم مصريون عرب، تزوج جدي من امرأة تركية ثم حضر للسودان كضابط في الجيش التركي، وهكذا أنجب جدي والدي، ذهب والدي إلى مدرسة تركية أثناء الحكم التركي / المصري ولكن تم إغلاق المدارس التركية بعد تولي المهدية الحكم، ولذلك أضطر والدي للدراسة في «الخلوة». بعد الغزو ساعدته الدراسة المحدودة في المدرسة التركية في العمل كصراف في الإدارة الجديدة، وذلك لقلة المتعلمين في ذلك الوقت.كان والدي ختمي غير متعصب»[٧].

في مثل هذه الخلفية وجدت هذه الجماعة من «الأفندية» نصف المتعلمين،

٦- حماد توفيق ...ص١٣١.

٧- إسماعيل العتباني، حوار مع المؤلف، يونيو ١٩٨٤.

نفسها في حالة بحث عن الهوية وتطلعات متناقضة مع قيادة «الختمية» باعتبار علاقة قيادة الختمية بالإدارة البريطانية، كجزء من القادة القبليين والدينيين الذين يتحالفون مع الإدارة البريطانية لمواجهة خطورة «الأفندية» المتنامية. وكانوا في الأصل أيضا ضد المهدية وينظرون إلى مصر والتي كانت من قبل ملجأ لآبائهم وأجدادهم، منقذه لهم من خطر المهدية. في نفس الوقت لم يكونوا سعداء بالسلطة المصرية، والتي كانت تتألف من أمراء الإقطاع والباشوات الأرستقراطيون. وحتى حزب «الوفد» الذي كانوا يتعاطفون معه لمواجهته للقصر والباشوات الإقطاعيين، كان هو الآخر يمثل البرجوازية الزراعية والي كانت تطلعاتها - فيما يختص بالسودان- لا تختلف عن تطلعات الباشوات الإقطاعيين. الجيل الأصغر من السياسيين المصريين والقوميين لم يكن اهتمامه بالقومية، ذي فائده للإبروفيين لأن السياسيين المصريين - كما يقول داويشا Dawisha:

> «متحمسون للتطلعات المصرية في القارة الأفريقية، وبالذات «وحدة وادي النيل»[٨].

وفي مسألة القومية الملحة آنذاك كان الأبروفيين في حيرة. إلى أي قومية ينتمون؟.الدولة العربية/ الإسلامية والتي كانت جذابة في زمن الخليفة العثماني، والتي كان يدافع عنها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، أصبحت خارج التسأول، بعد سقوط الخلافة العثمانية. يشير إلى ذلك الأمر حسن أحمد عثمان في مذكراته. يقول:

> «كنا نقرأ الجرائد والمجلات المصرية، والتي كانت هي صلتنا بالعالم

٨- A.I.Dawisha, «Egypt in the Arab World», McMillan press, London, 1976, P. 9.

الخارجي. كانت قضايا ما بعد الحرب ملتهبة، ولأننا من الشرق العربي، تأثرنا بما يحدث في هذا العالم. تفككت الإمبراطورية العثمانية. انقسمت البلدان العربية إلى دويلات صغيرة، وأصبحت محميات للبريطانيين والفرنسيين (العراق، سوريا، لبنان وفلسطين). تركيا نفسها خضعت لتحولات. كانت هنالك خطة لبعث المملكة البيزنطية، وتتويج ملك اليونان كإمبراطور في «أيا صوفيا»، ولكن الحركة الكمالية قلبت الأمور ظهرا على قلب- انتصار عصمت في معركة أناتوليا وطردهم ورميهم في البحر، حرك مشاعرنا»[٩].

في هذا الوضع الذهني المضطرب، تجمع هؤلاء الشباب كمجموعة أصدقاء، ولهم تقريبا نفس الخلفية ونفس الظروف، اجتمعوا سويا ليناقشوا قضاياهم الفكرية.

على الرغم من أنهم بدأوا القراءة باللغة العربية وركزوا على الصحف المصرية، إلا أنهم تحولوا بعد ذلك إلى الأدب الإنجليزي - وكان هنالك سببان لذلك. الأول:هم أنهم تأثروا بالترجمات التي كان يقوم بها الكاتب الشهير سلامة موسى، والذي كان متأثرا بالفكر الليبرالي والاشتراكي. ولذلك حاولوا قراءة أصول هذه الترجمات. السبب الثاني هو حدوث تغيير في الإدارة البريطانية تجاه التعليم والأفندية المتعلمين. يقول هولت:

«بعد خروج السودان من أزمة بداية الثلاثينيات، أصبح الحصول على المال ممكنا وظهرت اتجاهات ليبرالية في جزء من الحكومة البريطانية»[١٠].

٩- حسن أحمد عثمان ... ص٧.

١٠- P.M.Holt, «Modern History of the Sudan», Wiedenfld and Niclson, London, P.195.

وهنا ظهرت في السودان المطبوعات الإنجليزية اليسارية والراديكالية. وأصبح الابروفيون قراء منتظمين لهذه المطبوعات وخصوصا مطبوعات «نادي الكتاب اليساري» (The Left Book Club). يقول إسماعيل العتباني:

«عندما انضممت إلى مجموعة أخواننا الأكبر حسن وحسين كنا نقرأ بالإنجليزية، كانوا مشتركين في مطبوعات «نادي الكتاب اليساري»، وكانوا يستلمون المطبوعات مباشرة من البريد. وكانوا مشتركين في مجلة نيوستيسمان (New States Man). وجدنا عندهم هذه المطبوعات. ولم يكن حسن وحسين وأحمد خير يقرؤون أي شيء بالعربي في ذلك الوقت. كانوا معجبين جدا بالكاتب الساخر جورج برنادشو وسيدني ويب ولاسكي. قراءنا معهم «تاريخ حياة نهرو» وكنا منبهرين بذلك»[١١].

من الواضح أنهم كانوا معجبين بالحركة الفابية، ويبدو لي بأن السبب هو تشابه ظروفهم مع الظروف التي كانت تعيشها الفابية في مراحلها الأولى. الفابيون كما وصفهم الماكينزيون: «جماعة ارتبطت مع بعضها في شارع أوسنابورج Osnabourgh، وكانت مثالا للأندية الصغيرة والتي انتشرت في كل بقاع البلاد لتملأ الفراغ». كانت لندن في تلك السنوات كما يقول بيز Pease «مليئة بالأفكار نصف المهضومة، كانت فلسفة الصالونات شعبية جدا،

«يبدو وكأننا سنصحو في يوم من الأيام لنجد السماء القديمة تنظر إلى أرض جديدة... الشبان مثل بيز والذين يشعرون بالوحدة وعاجزين عن إيجاد مركز لتطلعاتهم، كانوا يشكلون

١١- إسماعيل العتباني...

مادة خام لمثل هذه الأندية»[١٢].

ظهر تأثير الفابين في العديد من اتجاهات جماعة أبي روف. مثلهم مثل الفابين، كانوا يعتقدون بأن:

«الإصلاحيين الجاديين قد يكونوا راغبين في الخلاص من التقعرو الديماجوجية»[١٣].

حسن أحمد عثمان يقول بوضوح:

«مثقفو أبي روف، على الأقل، مجموعة مناسبة لقيادة الجماهير في المعارك السياسية والتي تحتاج إلى قدر كبير من الديماجوجية والبلاغة»[١٤].

تأثروا أيضا كثيرا بسيدني ويب وحماسة للحركة التعاونية. عندما فكرت الحكومة البريطانية في تأسيس التعاونيات، عرض حسن أحمد عثمان معارفه واستعداده واستلم وظيفة مسجل التعاونيات وأستمر فيها حتى وصل لسن المعاش في عهد حكومة إبراهيم عبود.

من الواضح أن جماعة أبي روف كانت متأثرة جدا بالفابين والمجموعات الاشتراكية الإصلاحية الأخرى في بريطانيا. تكلم محمد إبراهيم النور وإسماعيل العتباني بإعجاب شديد عن عالم الأنثربولجي الإنجليزي الذي زار السودان في أوائل ثلاثينيات القرن السابق وسكن في منزل قديم في أبي روف

١٢- Norman and Jeanne Mackenzzie, «the First Fabians», Quarte Book, London, 1979, P.63.

١٣- Ibid.

١٤- حسن أحمد عثمان... ص١٤.

وبنى علاقات حميمة مع أعضاء الجماعة، قدم محاضرات وأعطاهم مواد مكتوبة عن الاشتراكية. سمى نفسه صالح عبد المؤمن، وكان الابروفيون يشكون في أنه لورنس العرب، خصوصا عندما طردته السلطات من البلاد.

ظل الابروفيون - رغماً عن أفكارهم غير الناضجة عن الاشتراكية - في ارتباك فيما يختص بمسألة القومية السودانية. رفضوا الطائفية لأنها «تقسم الناس»، ولكن كما يبدو لي، كانوا يقصدون بـ«الشعب»، ليس كل الشعب السوداني، وإنما يقصدون فقط طبقتهم «الأفندية»، لأن كل مجهوداتهم كانت تنحصر في توحيد هذه الطبقة، لا توحيد كل الشعب السوداني. كانت محاولتهم للتعاون مع جماعة الموردة، والتي بادر بها عرفات محمد عبد الله والذي عندما رجع من العربية السعودية، عاش أولاً في أبي روف وكانت له علاقات قوية مع الأبروفيين. وقد اجتمعوا مع مجموعة الموردة. بل ساهموا معا في إصدار مجلة «النهضة»، والتي ساهم فيها الأبروفيين، طبقا لما يقول الهادي أبوبكر، ساهموا بشكل منتظم حتى تم إغلاقها، كما ساهموا أيضا في مجلة «الفجر» في أيامها الأولى.

انقطعت الصلة بين الأبروفيين والمورداب بإصرار جماعة الموردة على حضور إدوارد عطية الاجتماعات والمناقشات.

يذكر حماد توفيق الواقعة:

> «تم تأسيس مدرسة الفجر. سميت في البداية باسم مدرسة الموردة، ثم أصبحت معروفة باسم الهاشماب وأخيرا باسم مدرسة الفجر. بعد تأسيس المجلة بواسطة المرحوم عرفات محمد عبد الله. كان من أبرز محرريها: محمد أحمد محجوب،عبد الحليم محمد،أحمد يوسف هاشم ويوسف التني. تقابلنا معهم ثلاث مرات، تحاورنا

وتناقشنا. أصروا على أن يكون المرحوم إدوارد عطية عضوا في الجماعة. اعتراضنا كان هو بالرغم من أن عطية عربي إلا أنه كان يعمل في المخابرات، ولذلك ليس من الحكمة حضوره اجتماعاتنا. ونتيجة لصداقتهم الحميمة معه، أصروا على أن يكون عضوا، هذا هو السبب»[١٥].

ولكن ذلك لم يكن السبب الحقيقي. حماد توفيق نفسه يذكر السبب الحقيقي:

«مع جماعة الموردة، كان هناك محمد عشري الصديق وعبد الله عشري الصديق.. يجب ألا ننسى ذلك. عندما شعرنا بأن هناك اتجاه عربي وآخر غير عربي»[١٦].

الأخوان عشري كانا من أصل زنجي. هذا يوضح رؤية الأبروفيين للقومية. كانوا يرون القومية السودانية جزءا من العالم العربي. وأن غير العرب يجب أن يذوبوا في القومية العربية. يقول حسن أحمد عثمان عندما يتكلم عن جنوب السودان:

«اكتشفت أثناء عملي في الجنوب بأن البريطانيين ينظرون إلى الشماليين في الجنوب من وجهة نظر مختلفة جدا. في الشمال كانوا يعتبرون الشماليين خاضعين لهم، ولكنهم في الجنوب كانوا يعتبرونهم منافسين. كانوا يعتبرونهم ممثلين لحضارة ونظاماً يختلف عن نظامهم. على الرغم من أن هذا يبدو غير عادلاً بالنسبة لي، إلا أنه كان يعتبر التقييم الحقيقي للشماليين ويشتمل على «احترام مقدر لا نجده عندهم في الشمال. هم لا ينظرون إلى المثقفين الشماليين بهذه

١٥- حماد توفيق... ص١٣٢.

١٦- نفسه، ص١٣٢.

الطريقة ولكن يعتبرونهم «جلابة». هم يعرفون خصائص الشماليين مثل الرجولة والكرم والشجاعة. هذه الصفات المتوارثة عند الشماليين تضمن لهم احترام وإعجاب الأفارقة البدائيين. ولذلك فإن دعايتهم تتمركز في تذكيرهم بتاريخ الشماليين في تجارة الرقيق، ناسين تاريخهم ذاته ودروهم في هذه العملية القذرة لأكثر من ثلاثة قرون»[١٧].

وفي رأيه أن عرب الشمال - مثقفون كانوا أم جلابة -، باستطاعتهم تعريب وأسلمة الجنوبيين، لولا إعاقة البريطانيين لذلك الهدف. كانوا يعتقدون بأن اولئك «الأفارقة البدائيين»، والذين ينقسمون إلى أكثر من ٥٠٠ قبيلة، والذين ليست لديهم لغة مشتركة، ولا دين مشترك ولا ثقافة، ليس لديهم بديل آخر سوى اللغة العربية والإسلام كعوامل لتوحيدهم. وأخذوا مثالاً، تعريب واسلمة شمال السودان، وهنا لم يضعوا أي اعتبار للعديد من العوامل التاريخية، مثل هجرات العرب المكتفة واستقرارهم في السودان، وحيث لم تكن هناك أي فكرة عن القومية، كل الهم كان آنذاك هو الملكية الخاصة والحفاظ على الأسرة ومعيشة بأعلى مستوى ممكن. ثانياً نتيجة للمؤسسات التي تمت أقامتها مؤخراً نجح تقييمهم للتكامل -إلى حد ما - في الشمال كانجاز للثقافة العربية والدين الإسلامي. ولم يضع هؤلاء المثقفون أي اعتبار لتأثير الثقافة العربية على العرب المسلمين.

لم يفكر الابروفيون قط في القومية السودانية، التي يكون فيها لغير العرب حقوق متساوية، يلعبون فيها دوراً متساوياً. كان تفكيرهم هو أن:

١٧- حسن أحمد عثمان... ص٢٠.

«الأفارقة» شعب «بدائي» لا يستطيع تقرير مصيره بنفسه. على الرغم من قرآءتهم وتأثيرهم بالاشتراكية وبالرغم من مناداتهم بالمساواة الاقتصادية لغير العرب، وبالذات في جنوب السودان، إلا أنهم لم يشيروا أبداً للمساواة الثقافية والاجتماعية. يشيرون إليهم فقط باعتبارهم أفارقة «بدائيين»[١٨].

بدون أي ميراث ثقافي و لا تقاليد مختلفة واعتبروا أنفسهم مسؤولين عن إنقاذهم من الجهل، وحمايتهم من التأثير البريطاني المسيحي. ركزوا على التعددية اللغوية والدينية في الجنوب. ولكنهم لم ينتبهوا إلى أن هذه التعددية في الجنوب، أقل حدة منها على مستوى البلاد بأسرها.

التشابه الإثني واللغوي بين قبائل الجنوب وتقاليدهم الموروثة المشتركة يمكن أن تشكل لهم حماية من التأثير البريطاني المسيحي لم يكن شعار التعريب والأسلمة الذي رفعه الابروفيون ضرورياً، ولا مفيداً كما سنرى، عندما نناقش آراء «الأفندية» في المؤتمر وفي الأحزاب السياسية.

على الرغم من أن العديد من الأبروفيين، أنكروا مؤخراً بأنهم كانوا يتبنون السياسة المصرية، وقالوا بأنهم كانوا يرفعون شعار الوحدة كـ«مجرد تاكتيك»[١٩] إلا أن كلمة «سودانيون»، كانت بالنسبة لهم فظيعة، بل وحتى مهينة. فقد كان الجيل الأسبق - آبائهم - ينفرون من كلمة «سودان» لأن كلمة «سوداني» تعني في اللغة العربية الكلاسيكية «العبد الأسود»، وكانوا يشعرون بالإهانة عندما نطلق عليهم هذه الصفة. بل ورفض العديد منهم بعد استقلال

١٨- نفسه.

١٩- إسماعيل العتباني....

السودان، الحصول على جوازات السفر لأنه يكتب عليها في الجنسية «سوداني» لم ينكر الهادي أبوبكر هذه الحقيقة، ورمى اللوم في ذلك على التربية والضغوط الاجتماعية[٢٠] وذكر مناقشة بينه وبين والده حول هذه المسألة، حين قال له والده:

«هل تعتبر محمد (خادمهم الزنجي) متساوياً معي في الجنسية؟»

اعترف الهادي بأن الإجابة كانت صعبة، على الرغم من حقيقة أن محمد - خادمهم - كان مستعرباً ومسلماً. إذا كان هذا هو الحال مع الزنوج المستعربين المسلمين، فما بالك بالزنوج الذين ليسو عرباً و لا مسلمين؟.

من الواضح أن الأبروفيين، على الرغم من أفكارهم التقدمية، فيما يختص بالديمقراطية والاشتراكية، والتي استمدوها من المنشورات الفابية، إلا أنهم لم يستطيعوا إبتلاع ضرورة التخلي عن الأفكار المتوراثة مثل «الفخر» و«الاستعلاء» بالجنس «العربي النقي» عند مناقشة قضية القومية. قال حسن أحمد عثمان - كنوع من الحلول الوسطى - بأنه كان يجب تسميه السودان باسم «سنار» وعلى السودانيين صفة «السناريين»، على أساس انحدارهم من سلطنة سنار العربية الإسلامية. وقد أعطاني الهادي أبوبكر مسوده مقال، كتبه سوياً كل من حسن أحمد عثمان ويوسف سليمان والهادي أبوبكر، وذلك في آواخر سبعينات القرن الماضي وقبل أشهر قليلة من وفاة حسن أحمد عثمان يوضح المقال جلياً مفهوم هذه الجماعة للقومية السودانية. ولأنها وثيقة مهمة سأنقلها بالكامل. عنوان المقال هو «لماذا هذه الثورة ضد الأستاذ أحمد بهاء الدين؟».

٢٠- الهادي أبوبكر، مقابلة، يونيو ١٩٨٥م.

يقول المقال:

«كتب الأستاذ أحمد بهاء الدين مقالاً في مجلة «المصور»، رسم فيه خطوطاً عامة للتعاون الاقتصادي بين الجمهوريات العربية المستقلة في الجزء الشمالي الشرقي من أفريقيا (مصر والسودان وليبيا)، كنا نتوقع من مواطنينا (أبناء المليون ميل مربع)، أن يقابلوا هذا المقال بنفس الروح الطيبة التي بدت من كاتبه. كنا نتوقع منهم أن يرموا بالروح الانفعالية السيئة في قاع البحر.

لقد تم حسم مسألة الاستقلال الوطني منذ يناير ١٩٥٦، ولم نكن نتوقع الريبة ومشاعر الانفصال، تلك البذور التي جنى البريطانيون ثمارها، لم نتوقع لها ن تكون موجودة حتى الآن. إذا كنا نجد مبررات لذلك الأمر في الأنظمة السابقة البائدة، لا نجد الآن مبرراً في عهد ثورة مايو ١٩٦٩ المجيدة والتي عبرت لأول مرة عن الإرادة الحرة لشعبنا، للتكامل مع إخوتنا في الدم في العالم العربي. لقد وضعت السودان في مكانه المناسب بين الدول العربية الحرة. لم نكن نتوقع بعد ثورة مايو، أن نسمع تعابير قذرة مثل «الاستعمار الاستيطاني» و«استغلال المزارعين السودانيين»، عند التعليق على مقال موضوعي جاد يطالب بالتكامل الاقتصادي، والذي هو ضروري وحيوي للبلدان الثلاث. فلتخبرني لماذا ازدحمت سهول القضارف والجزيرة بأناس غرباء عن حضارتنا، مما نتج عنه - تقريباً - تصفية القبائل العربية مثل الحمران والدبانيا في شرق السودان.

هؤلاء المثقفون السودانيون (الذين هاجموا المقال)، إما عناصر مأجوره أو جاهله. لم يقرأوا تاريخ شعبهم، وإلا لما اعتبروا هؤلاء المهاجرين أقرب إليهم من العرب، وأنهم يستحقون معاملة أكثر مما يتلقاه العرب. ولذلك نحن نرفع

صوتنا عالياً: لا نريد أن يتم إلغاءنا؛ وأننا نعتبر بأن ثورة مايو هي هبة إلهية أتت لانقاذ الإرث السوداني العربي نحن نتهم اولئك الذين يصرخون الآن بأنه ليس لديهم أي غرض سوى خلق المتاعب للرئيس جعفر نميري ورفاقه الميامين ولشل أياديهم المقدسة والنظيفة، والتي سيصلون بها - بمشيئة الله - وفي المستقبل القريب إلي توثيق الصلات الاقتصادية والسياسية والثقافية مع أخوتنا في الدم وجيراننا؛ مصر وليبيا، كانت هذه هي ما حلم به المفكرون العرب الكبار أمثال الأمير - شكيب ارسلان والدكتور شاهبور وأب العربية أحمد زكي باشا والمرحوم محجوب باشا ثابت وكل من ينادون بالوحدة العربية ويسخرون لها حياتهم.

هذا التكامل بين القوى العربية الثورية الثلاث والناتج من الاتفاقية التي تم فعلاً توقيعها، ومن الرباط والتكامل في الجبهات السياسية والثقافية، سيشكل بذرة خصبة للوحدة العربية الشاملة. ومن حسن الحظ أن كل عناصر التكامل الاقتصادي متوفرة في البلدان الثلاث. ولذلك يجد الأخصائيون الاقتصاديون صعوبة في خلق مشاريع مثمرة يكون نتاجها رفاهية ومجد شعوب هذه البلدان والسودان - بشكل خاص - يحتاج إلى تكامل أوسع مع البلدان الأخرى، لأن السودان (بلد المليون ميل مربع)، كان يتم دائماً استغلاله عن طريق أناس آخرين، غير شعبه.

كان يخضع لاستغلال الوافدين من غرب أفريقيا، ولازال هؤلاء الناس هم المستفيدين الحقيقيين من المشاريع الزراعية. هذا التكامل الثوري سيضمن الوظائف للسودانيين في وادي النيل، ويحميهم من أي تهديد بتصفيتهم، كما عمد البريطانيون من قبل. لقد فشلت الحكومات السابقة في حماية الشعب السوداني،

لأن الحكام كانوا يحرسون مصالحهم الخاصة، لا مصالح الشعب السوداني[٢١].

على الرغم من الارتباك الفكري لأولئك المثقفين الشبان، إلا أنهم استفادوا من منشورات «نادي الكتاب اليساري» لخلق بعد فكري، هذا على الرغم من أنه لم تكن لديهم أي صلة بالجماهير العادية، إلا أنهم أثروا على الكثير من المتعلمين وأنصاف المتعلمين من جيلهم والجيل الذي أتى بعدهم، في المناداة بالأفكار الهادفة للتغيير الاقتصادي والاجتماعي.

يتضح أيضاً تأثير الفابية، على أفكارهم حول ضرورة التغيير الاجتماعي والاقتصادي. ومثلهم مثل الفابيين الأوائل كانوا يتفادون ما أسموه بـ«الغوغائية والتقعر».

وتعمدوا عدم الاتصال المباشر بالغوغاء (Rif-raf)[٢٢] مثلهم مثل الفابيين، كانت رسالتهم هي «تعليم» الشعب.

تعليم الشعب، كان يعنى بالنسبة لحسن أحمد عثمان وإسماعيل العتباني وحسن زيادة نوعين من التعليم ونوعين من الناس. النوع الأول هو الطبقة العليا «زبدة المجتمع»، واعتقدوا أيضا - مثلهم مثل الفابين - بأن هدف التعليم هو الوصول إلى مثل أخلاقية عليا ومساواة، لكي يتقاسموا ما يملكونه من معرفة، مع من «لا يملكون». وكان شعارهم هو ما قاله سيدني ويب، عند مخاطبته الجمعية الفابية في مارس ١٨٨٤:

«تحسين الأخلاق العامة يحتاج منا، إلى أن نجعل الاشتراكية

٢١- الهادي أبوبكر، مسودة مقابلة لم تنشر، بدون تاريخ «سلمه للمؤلف».

٢٢- Norman and Jean.....P.63.

أمراً حيوياً للناس»، وأضاف بأنه «من الأسهل أن تعلم الرأسمالي الأخلاق، بدلاً من أن تعمل على مصادرته»[٢٣].

كان هذا هو بالضبط موقف الابروفيين من التغييرات الاجتماعية، أي التعليم والعدالة الاجتماعية، كان هذا الأمر واضحاً في الهدفين اللذان وضعاهما نصب أعينهما. عمل الابروفيون على المساعدة في تأسيس «ملجأ القرش» والذي كان يهدف إلى ايواء اليتامى والعجزة، و«المدارس الأهلية». عمل الابروفيون في منظمات البر الأحسان، ودفعوا القادرين مالياً على المساهمة في بناء تلك المؤسسات وبالتركيز على مجال التعليم. وتفادوا النشاط السياسي المباشر، حتى لا يصطدموا بالسلطة، وحتى يتجنبوا أيضاً التعامل مع الفئات «السفلي». وتفادوا في كتاباتهم في المنشورات والصحف، أي نوع من الكتابة السياسية أو الاقتصادية المباشرة. كانت كتاباتهم أدبية بحته، وكثيراً ما كانوا يستخدمون أسماء مستعارة. لم يتغير هذا الموقف حتى انضم لهم الجيل الثاني. كان ذلك الجيل - كما وصفه الهادي أبوبكر:

«جيلاً أكثر تمرداً وأكثر حماسة، لأنه كان يبحث عن قيام حركة لمقاومة الإدارة البريطانية»[٢٤].

كان صعود الجيل الجديد، هو نفسه نتاجاً للضغوط الاجتماعية والسياسية، التي نتجت من الأزمة الاقتصادية لعام ١٩٣١. اتضح هذا الضغط جلياً

٢٣- Ibid, P. 64.

٢٤- الهادي أبوبكر، في مقابلة وأيضاً في خطاب أرسلة للمؤلف يؤكد بأنه عندما إنضم الجيل الجديد للابروفيين (والذي يتكون منه هو نفسه وخضر حمد وإسماعيل العتباني وحسن زيادة وعبد الله ميرغني) حاولوا تغيير اتجاه الجماعة وتغيير الأنشطة التعليمية والأدبية إلى نشاط سياسي مكشوف.

في مظاهرة الطلاب[٢٥] والتي نشبت عام ١٩٣١، نتيجة لتقلبات العلاقة البريطانية/المصرية حول مستقبل السودان؛ والتي بلغت ذروتها باتفاقية ١٩٣٦. أجبر ذلك الوضع الابروفيين على التعبير عن أفكارهم السياسية والمشاركة في العمل السياسي اليومي، ومحاولة إيجاد أجوبة للقضايا السياسية المهمة في ذلك العصر. لم يعد الاختباء وراء الدعوات الأخلاقية والحل التدريجي لقضايا الظلم كافياً للإجابة على الأسئلة المحددة حول ضرورة خروج الاستعمار وحق تقرير المصير. أصبح السؤال عن مستقبل السودان السياسي ملحاً.

توصل الابروفيون إلى أن عروبة شكيب ارسلان، لم تعد كافية للإجابة على الأسئلة السياسية، إذا وضعنا في اعتبارنا التنوع الإثني، والذي دفع ببعض العناصر «المنبته» وخصوصاً جماعة «الفجر»، قد بدأت هي الأخرى في رفع صوتها[٢٦]. كما لم تساعد المنشورات الفابية كثيراً في هذا الصدد، لأن القومية لم تكن مثار اهتمام الفابيين، على الرغم من وجود القضية الايرلندية، والتي عالجها الفابيون باعتبارها جزء من «قانون الأرض»[٢٧]، ولم تطرح كقضية قومية وحق تقرير المصير. و الابروفيون أنفسهم في وضع صعب يرغمهم إما على اتخاذ موقف مباشر موال للمصريين، والذين تحكمهم قوة إقطاعية من

٢٥- الهادي أبوبكر يشير أيضاً إلى احزاب الطلاب (١٩٣١)، كنقطة اساسية في تغيير اتجاهات الابروفيين.

٢٦- مجموعة الفجر، كان هناك محمد عشري الصديق وأخوه عبد الله والذين كانوا من أصل زنجي وكانوا يدافعون عن شعار «السودان للسودانين» وأن عروبة أرسلان وشاخوري كانت مبنية على أساس الاستعلاء العنصري، بخلاف الثقافة العربية التي تلتها.

٢٧- Norman and Jean.....P.37.

الباشوات وملاك الأرض، أو ان يقبلوا بسيطرة المهديين، والذين بدأوا فعلاً في استمالة بعض «الأفندية». الاحتمال الثاني كان خارج نطاق تفكير الأبروفيين، إذ تذكرنا ما قلناه سابقاً عن مشاعرهم تجاه المهدية وتخوفهم» منها، كما يقول حسن أحمد عثمان. الموقف الأول كان سينقذهم من المهديين، ويضمن لهم مشاعرهم وهويتهم العربية؛ ولكنهم سيدمر ثقة المثقفين من أنصار الإصلاح الاجتماعي فيهم. الأهم من ذلك سيعرض أوضاعهم الاجتماعية/ الاقتصادية للخطر، باعتبارهم يتنمون للطبقة الوسطى، وسيضعهم في مكانة التجار والبرجوازية الزراعية من أنصار الختمية، والذين سيكون التحاف معهم حتمياً في هذه الحالة.

للبحث عن الخروج من هذا الوضع الصعب، اتجه الابروفيون إلى تجربة المثقفين الهنود؛ إلى كتابات نهرو التي يقول عنها حسن أحمد عثمان بأنها كانت بالنسبة لهم «إنجيلاً»، وأمدت بحلول شعروا بأنها مناسبة للسودان. على الرغم من وجود تشابه بين الهند والسودان، فيما يختص بالأديان والتنوع الثقافي، إلا أن الهند كانت من الناحية الإثنية أكثر ترابطاً. لم يكن التنوع اللغوي في الهند حاداً كما هو الحال في السودان. كان شعب الهند- على الرغم من تعدد دياناته إلا أن الناس كانوا يتكلمون بلغة، أو لغات من نفس الأسره. كان للهنود تاريخ مشترك والعديد من التقاليد المشتركة، رغم معتقداتهم الدينية المختلفة والتي إذا قارناها بالاديان الحديثة مثل المسيحية والإسلام، نجد بأنها لا تدعو إلى إلغاء الآخر. من الجانب الآخر عاشت الهند تجربة التغيرات الاجتماعية/ الاقتصادية التي أحدثها الاستعمار، خصوصا خلق جماعات حضرية وقطاع كبير من المتعلمين غير المرتبطين كثيرا بقبائلهم، ولم تكن لديهم المشاعر التي تبلبل أذهان «المنبتين» في السودان.

على كل حال استخدم الابروفيون «الروشته» الهندية فيما يختص بالقومية وأضافوا لها بعض «البهارات» العربية والاشتراكية. كما سنرى عند عرضنا لبرنامج حزب «الاتحاديين» الصغير والذي تشكل لاحقا. نحاول الآن متابعة كيف تبنى الابروفيون تاكتيكات ومناهج القوميين الهنود والتي تبلؤرت في تكوين «مؤتمر الخريجين». والذي تابع نفس التاكتيكات الهندية. سيضطرنا الأمر إلى دراسة «نادي ود مدني»، والذي أسس فيه الابروفيون حلقة للقراءة وجمعية أدبية، قادت في الأخير إلى قيام «مؤتمر الخريجين» وجمعية ود مدني الأدبية.

لأن كل الأبروفيين كانوا موظفين حكوميين. كانت تتم تنقلاتهم من الخرطوم إلى مدن السودان الأخرى. وقد وضعوا - كما يقول إسماعيل العتباني «قانوناً غير مكتوب»، تعهدوا فيه أن يؤسسوا حلقات للقراءة في أي مكان يتم نقلهم إليه، وأن تكون صلتهم بالنادي الأب في أبي روف وثيقة، كلما أمكن الأمر ذلك. في عام ١٩٣١ تم نقل عضوين في الأبروفيين إلى مدينة ود مدني (إسماعيل العتباني وحسن أحمد عثمان). قاموا هنالك بتأسيس حلقة للقراءة. يعطينا إسماعيل العتباني سردا لتأسيس هذه الحلقة والجمعية الأدبية، والتي تطورت إلى نادي الخريجين. يقول:

> «أحد أهم القوانين غير المكتوبة لجمعية أبي روف، كانوا هو إذا تم نقل أي عضو - إذا كان موظفاً حكومياً - عليه تأسيس فرع لجمعية القراءة. في عام ١٩٣١ تم نقلنا حسن أحمد عثمان وأنا إلى ود مدني. ووجدنا هناك فرصة طيبة، نتيجة لوجود نادي لغير البريطانيين، وكان أعضاء هذا النادي في غالبيتهم من الأقباط المصريين. لم يكونوا مهتمين بالسياسة ولا بالقضايا العامة. كانوا يستخدمون النادي

كمحل للترفيه. كانوا يلعبون القمار وبعض ألعاب التسلية الأخرى. ولأننا موظفون حكوميون، كان لنا الحق في ارتياد هذا النادي وتم قبولنا. تذكرنا واجبنا (القانون غير المكتوب) بتأسيس حلقات للقراءة، لذلك قررنا تأسيس جمعية. وقد كان الأمر طريفا. فقط أنا وصديقي حسن وصديق آخر قابلناه هناك. قلنا أننا نريد تكوين جمعية. كان الأمر غريبا وغير معهود لأعضاء النادي، والذين كانوا لا يريدون أن تحرمهم المناقشات من تسليتهم. ولكننا قررنا الاستمرار وعقدنا اجتماع. قررنا أن يكون اجتماعنا كل يوم أثنين. كنا كل يوم أثنين نجلس في ركن معين. وكان على ثلاثتنا تحضير محاضرة أو مناقشة. كان الأمر غريبا وشاذا. كان بعض أعضاء النادي يجلسون معنا ويضحكون علينا، وأطلقوا على ركننا اسم «ركن المجانين». لم نكترث بذلك. واصلنا واستطعنا اكتساب بعض الأعضاء. كان العدد محدودا، ثم جلسنا وحاولنا إيجاد حل. ماذا علينا أن نفعل لنطور الجمعية ونحسن من نشاطنا؟ فكرنا في دعوة الموظفين السودانيين للانضمام للنادي.قمنا بحملة وسط الموظفين السودانيين وكسبنا بعضهم. ثم توصلنا إلى نتيجة أن الجمعية لن تنجح ما لم نسيطر على النادي. قمنا بالاستعداد لانتخابات اللجنة التنفيذية للنادي. قمنا بنشر إعلاناتنا ودخلنا الانتخابات. ولحسن الحظ نجحنا وكونا اللجنة التنفيذية وكان الرئيس والسكرتير منّا، كنت أنا السكرتير - ثم أصدرنا قرار بأن يكون يوم الاثنين هو يوم الجمعية، كما أصدرنا قرار بعدم بيع الخمور في مقصف النادي يوم الاثنين وكانت الخمر تباع في النادي لأن الأغلبية كانوا مسيحيين. لم نمنع بيع الخمور بشكل مطلق وإنما فقط يوم الاثنين. كما قررنا أيضا منع لعب القمار والألعاب الأخرى يوم الاثنين. كان يوم الاثنين هو يوم النشاط

الأدبي. بدأنا في تقديم المحاضرات وعقد السمنارات. كان عددنا قليلاً في البداية، أعضاء النادي الآخرون كانوا فقط يستمعون، ولكن تدريجيا بدأ البعض يشترك في النقاش، خصوصا عندما لاحظوا بأن الإدارة لم تعترض على ذلك. في ذلك الوقت غيرت الإدارة البريطانية موقفها من التعليم والمتعلمين. كانت الحكومة -بالطبع - تعلم بأن هنالك شيء جديد يجري في النادي، وأرسلت الحكومة مفتشا إنجليزياً للنادي ليتحرى الأمر. كان هذا المفتش معلما حينما كنا ندرس في كلية غردون. كان اسمه مستر هيبا (Hebba) - أعجب بنشاطنا، وقال بأنه سيفعل كل ما يستطيع لتطوير هذا النشاط. كانت هنالك ميزانية تحت يده وأشترى لنا كتب واشترك لنا في العديد من الجرائد والمجلات، عربية وإنجليزية. وهكذا تكونت لنا مكتبة غنية.

الأشياء التي يهم ذكرها، كان اسم النادي عندما انضممنا له «نادي الموظفين»، عندما استلمنا قيادته أسميناه «نادي الخريجين». وهكذا أصبح النادي الثاني للخريجين في السودان. الأول - كما يذكر - كان في أم درمان. لم تعترض الإدارة على تغيير الاسم. كان مفتش التعليم رجلا عاقلاً، كما كانت سياسة الإدارة نحو التعليم قد تغيرت. أرسل الحاكم العام رسالة لكل موظفي ومفتشي مشروع الجزيرة، والذين كانوا كلهم بريطانيين، بأن يزوروا هذا النادي كلما وصلوا مدني، بل والحاكم العام نفسه زار النادي عندما حضر لمدني. استقبلناه بحرارة وكان سعيداً.

هذه هي قصة الجمعية الأدبية في ود مدني. أسسها الابروفيون وكان كل أبروفي ينقل إلى مدني ينضم إلى هذا النادي. كانت الجمعية دائما تعبر عن آراء الأبروفيين. وكل نشطاء النادي كانوا أبروفيين. عندما تم توقيع اتفاقية ١٩٣٦، قدمنا محاضرات وأجرينا مناقشات

حول الموضوع.المتحدث الأول ناقش واجباتنا بعد الإتفاقية، وعند ذلك الاجتماع أقترح تأسيس مؤتمر الخريجين، تيمنا بالمؤتمر الهندي»[٢٨].

هذا السرد، ليس فقط مهما لأنه يركز على دور الأبروفيين في تأسيس جمعية ود مدني ونادي الخريجين، وإنما لأنه يسرد أيضا تطور فكرة الخريجين، وهو مهم أيضا لأنه يوضح لنا التغيير في اتجاه بعض الأبروفيين تجاه الإدارة البريطانية، وموقف الإدارة البريطانية تجاه الأبروفيين. يوضح أيضا تحفظات الأبروفيين تجاه مصر، الأمر الذي جعل المصريين يتشككون في أن يكون المؤتمر أداة بريطانية. سنناقش هذا الموضوع بشكل مفصل عندما نتحدث عن مؤتمر الخريجين وتكوين الأحزاب السياسية.

٢٨- إسماعيل العتباني...

الفصل الخامس

جماعة الموردة - الهاشماب - الفجر

في وصفه لجماعة الفجر يقول محمد عمر بشير:

«الجماعات الأدبية المتميزة التي ظهرت، كانت هي جماعة الهاشماب وجماعة أبي روف. كانت جماعة الهاشماب تتكون من خريجين ينتمون لأسرة الهاشماب وأصدقائهم في الموردة»[1] بهذه الطريقة يعطينا محمد عمر بشير انطباعاً بأن الشباب من الهاشماب هم كانوا المؤسسون لمدارس القراءة والمدارس الأدبية والثقافية التي تطورت فيما بعد. يعني هذا بأن أصدقاءهم من الموردة انضموا إليهم فيما بعد. وطبقاً لمصادر أكثر تأكيدا، فإن هذه الحلقة أسسها الأخوان عشري واللذان قالت عنهما عفاف أبوحسبو، بأنهما كانا «روح الجماعة».

تقول عفاف:

١- M.O. Bashir, «Revolution and Nationalism in the Sudan», Rex Collegs, London, 1974, P.124.

«جماعة أخرى مهمة، كانت هي جماعة الفجر. مثلها مثل جماعة الابورفيين تكونت في أواخر العشرينات من الخريجين الذين عاشوا في الموردة في أمدرمان، وكان لهم أصدقاء يعيشون في الهاشماب، ومن هنا استمدت الجماعة اسمها «أولاد الموردة والهاشماب». وكما كان الأخوان الكد هما مؤسسا وروح جماعة أبي روف، كذلك كان الأخوان عشري بالنسبة لجماعة الفجر»[٢].

بالرغم من أن عفاف ركزت على دور الأخويين عشري (أولاد الموردة)، إلا أنها لم تناقش أهمية تغيير الاسم من الهاشماب إلى الفجر. قد يبدو للبعض أن تسمية هذه الجماعة باسم «الهاشماب» بدلاً من «الموردة» أمر قليل الأهمية. بالنسبة لي هذا أمر هام وحيوي واعتقد بأن هذا هو لب الموضوع. بل تتمحور حوله قضية «نوع القومية في السودان». وأنا أتعجب بشدة من عدم اهتمام علماء السياسة والسوسيولجيا السودانيين بهذا الأمر.

مصطلح «أولاد الموردة» يحمل معاني أثنية واقتصادية واجتماعية وثقافية. كما ذكرنا سالفاً فإن الموردة وأحيائها الفرعية مثل «أبوعنجة» و«حي الضباط»، كان سكانها ينحدرون مباشرة من جذور أفريقية. وبتحديد أكثر - ما عدا الاستثناءات القليلة من الأسر مثل العمراب والدناقلة وبعض الأسر ذات الأصول المختلطة- كان بقية السكان هم الرقيق الذين تم تحريرهم، وأغلبهم تم أخذه إلى مصر في فترة الحكم التركي/ المصري. أعداد كبيرة من القبائل النيلية تم أخذها إلى مصر كرقيق وتم تحريرهم «رسمياً» بواسطة السلطات

٢- Afaf Abu Hassabu, «Factional Conflicts in the Sudanese Nationalist Movement», Graduate college Publications, University of Khartoum, Undated, P.52.

المصرية تحت ضغوط ضخمة نادت بإلغاء الرق. ومؤخراً تم تجنيدهم في الجيش، وانضموا بعد ذلك إلي جيش الحملة على السودان. بعد الغزو اتضح لهم بأنهم لن يستطيعوا العيش عشوائياً في أي «حي» في المدنية، ويحتفظوا في نفس الوقت بوضعهم «الشرعي» الجديد. ولذلك «تجمعوا» سوياً مع الجماعات الأخرى التي تم تحريرها من الرق بواسطة الإدارة الجديدة. هذا هو السبب في ظهور أحياء مثل «الموردة» - بالذات «أبو عنجة» - و«حي الضباط»، وأصبحت هذه الأحياء تضم مجموعات أثنية وثقافية واجتماعية، مختلفة عن باقي سكان المدينة. وكان سكان المدينة يشيرون لهم بنفس الطريقة التي كان العنصريون في لندن يشيرون بها إلى البركستون Brixton [٣].

كان محمد عشري الصديق وأخوه عبد الله عشري الصديق ينتمون لهذه الجماعة. كانوا من «الموردة» وليس «الهاشماب». تسمية هذه الجماعة باسم «الهاشماب» كما اعتاد بعض الكتاب على ذلك، هو أمر، ليس فقط غير منصف، وإنما يعكس أيضاً حجم الحواجز الأخلاقية التقليدية التي تقف أمام هؤلاء الكتاب، وما يعتري ألسنتهم وأقلامهم من اضطراب عند الخوض في هذا الموضوع. فهم بالضرورة يعلمون المثل الأثير عند من يدعون النسب العربي «سجم الحلة الدليلها عبد» الثقافة العربية تعتبر كل من هو أسود البشرة «عبداً مهما كان وضعه». «سوداني» تعني أسود، وطبقاً لما شرحناه سابقاً، فهي تعني «عبد». وكما ذكرنا سابقاً في السنوات اللاحقة، عندما ظهر قانون الجنسية السودانية عام ١٩٥٣. رفض العديد من الناس التسجيل كسودانيين، لأنهم لم يرضوا أن تتم تسميتهم «عبيداً».

٣- يوسف بدري: مقابلة، ريدنج ١٩٨٤.

تسمية الجماعة بـ«الفجر»، كان عبارة عن طريقة أخرى لإخفاء حقيقة أن الجماعة أسسها أولاد نيليون سود من حي «الموردة». أولاد عشري ينحدرون من قبيلة الشلك. تم أخذ جدهم إلى مصر عندما كان صبياً وتم تجنيده في الجيش المصري، وكذلك تم الأمر مع أبنه (والد الأخوان عشري). أقامت الأسرة مع بقايا الفوجين الرابع والخامس، والذي كان يعسكر في أمدرمان بعد هزيمة الجيش المهدي.

اعتاد الكتاب الذين كانوا يرصدون بحث السودانيين عن الهوية، إلى القفز من حمزة الملك طمبل مباشرة إلى جماعة الفجر، متغافلين عن الدور المهم الذي لعبته مجلة «النهضة» تأسست مجلة «الفجر» عام ١٩٣٤ (طبقاً لمحمد عمر بشير) أو ١٩٣٢ (كما يقول محمد عبد الحي). لن أهتم هنا كثيراً بدقة التاريخ، وذلك ليس لأنه غير مهم، إذ هو في الواقع أمر يصل إلي حد الكارثة. ما يهمني هو أن الباحثين اهتموا بكلمة المحرر في مجلة الفجر، والتي ظهرت منذ ١٩٣٢م وكان يكتبها صحفيون مجهولون. وكان الباحثون يركزون على كلمة المحرر هذه ويتغافلون عن المقالات الرائدة التي كتبها مؤسسوا المجلة والمدافعون عن خطها. كتب محمد عشري الصديق مقالاً في العدد الأول من مجلة «النهضة» بتاريخ ٤ أكتوبر ٩٣١، تحت عنوان: «الأدب الوطني».

بعد عرض تفصيلي مطول للمداخل المختلفة للمسألة، قام بالتركيز على «الحاجة لأدب وطني».

في إجابته على السؤال «كيف يمكننا خلق أدباً وطنياً؟» كتب يقول:

«لا نستطيع استعراض التاريخ العربي، أو تاريخ اللغة العربية حتى نعرف شيئاً عن نهضة الأدب الوطني وذلك لأن عصبة العرب قبل

الإسلام كانت مبنية على أساس عنصري وقبلي ولغوي. بظهور الإسلام أصبحت العصبة الإسلامية تدور حول «الخليفة» و«الجهاد». الإسلام لم يدافع عن الوطنية أو القومية لأي دولة معينة. لم يشجع الإسلام اولئك الذين حاولوا تجاوز حدود بلادهم. قبل الإسلام بالناس بعناصرهم وقومياتهم المختلفة وأعلنهم إخوة في الإيمان و«الجهاد» والمصير. في هذه الحالة نحن نلتزم بالصمت حينما نقوم بالبحث في التاريخ العربي ولكننا عندما ندرس الأمم الأوربية، نجد الحقائق والأمثلة والدروس التي نريدها»[٤].

في العدد الثاني من المجلة نشر بقية مقاله، قام عشري في هذا الجزء بشرح مفهومه حول «الأدب الوطني»، ومن يجب عليه خلق مثل هذا الأدب وكيف؟ يقول:

«كل الكتاب الطموحين الذين يريدون خلق أدب وطني، سواءً في السودان أو مصر أو أي بلد شرقي، عليهم في البداية أن يدرسوا بدقة خصائص الجماعات الاجتماعية المختلفة. عليهم أن يتعرفوا طريقة معيشتهم. عليهم تفهم أفكارهم وأمزجتهم وتكوينهم النفسي ومشاعرهم. عليهم ربط أنفسهم بهذه المثل والأخلاقيات. يجب أن يتعرفوا على خرافاتهم، وأساطيرهم، فلكلورهم، أساليبهم في الحكي، تقاليدهم، أشعارهم وأغانيهم. باختصار عليهم دراسة كل شيء يرتبط بما يسميه أهل الغرب «أدب الشعب»[٥].

بعد أن أغلقت «النهضة» بعد وفاة أبي الريش صاحبها وناشرها. قام

٤- «النهضة »، العدد الأول، ٤ أكتوبر ١٩٣١، مطبعة مندل، الخرطوم، ص١٥.

٥- «النهضة »، العدد الثاني، ١١ أكتوبر ١٩٣١، مطبعة مندل، الخرطوم.

عرفات والأخوان عشري وأحمد يوسف هاشم ومحمد أحمد محجوب والذين كانوا مساهمين في النهضة- بإصدار مجلة «الفجر». المجلة كان يملكها عرفات، وعلى هذا الأساس أصبح رئيس تحريرها، في الفجر كان شعار «الأدب القومي» و«الهوية السودانية» هي المواضيع الأثيرة لكلمة التحرير. تقول كلمة التحرير في العدد الصادر في مايو ١٩٣٥:

«منذ قديم الزمان، كان هذا الجزء من وادي النيل بامتداداته من صحراء وسهول ومن الشرق إلى الغرب، خاضعاً لتدفق الغزه والمهاجرين وتجار الرقيق، كانوا باستمرار يجعلهم يذوبون فيه، مما ينتج عن ذلك أجناس هجينه»[٦].

القارئ الحاذق سيلاحظ بأن كلمات التحرير هذه، أما أن كان يكتبها محمد عشري الصديق، أو على الأقل شخص لصيق به ويستخدم نفس معجمه السياسي الأدبي الجديد. هناك دائماً تركيز على ما ذكره محمد عشري الصديق في مجلة «النهضة» عام ١٩٣١ أصبحت مصطلحات مثل «الثقافة السودانية» و«الأدب الوطني» هي محور أدبيات الفجر. تكلمت كلمة التحرير لعدد يوم ١ مارس ١٩٣٧، بصوت مرتفع عن الحماس للمثل الأعلى الشامل:

«الهوية السودانية هي مثال يجب أن نعمل لتحقيقه. يجب أن تنعكس في سياساتنا، تعليمنا، أدبنا وثقافتنا. هي الخطوة الضرورية التي يجب أن نتخذها، قبل أن نتطلع للتحالف مع أي أمة، أو أن نمضي في طريقنا مع الأمم الأخرى للوصول للأممية»[٧].

٦- «الفجر»، مايو ١٩٣٥.

٧- «الفجر»، ١ مارس ١٩٣٧.

محمد أحمد محجوب والذي انضم إلى جماعة الموردة، عن طريق الفجر، كان منبهراً بهذه الأفكار. في مقال ساهم به في مجلة الفجر وفي كتابه «الحركة الفكرية في السودان»، قام بمواصلة شعارات الفجر. وكما يقول محمد عبد الحي:

«كان يواصل المهمة بحماس رسالي»[٨].

إنجازات هذه الجماعة - كانت عظيمة حقاً - لم تمض أبعد من التطبيق النظري للطبيعة الهجين لأرثهم الثقافي. ولأنهم واقعون في مصيده «الحرب المستعرة» بين المصريين والذين كانوا يدفعونهم للذوبان في الثقافة العربية/ الإسلامية، والبريطانيين والذين يدفعونهم إلى ذوبان آخر في الثقافة الأوربية. وبهذا لم يجدوا لأنفسهم في هذا الصراع الإنجليزي/العربي على الرغم من علمهم بجذورهم الأفريقية، إلا أن هذا الارتباط ظل نظرياً ووجدانياً كان هنالك غياب تام للوعي الأفريقي في كتاباتهم. ويمكن أن يكون السبب كامن في حقيقة أنه حتى آل عشري الذين كانوا يبتعدون بجيلين فقط عن جذورهم الأفريقية، لم يكونوا يعلمون أي شيء عن ثقافات شعبهم - المكتوبة أو الشفهية - ببساطة لأنهم لم يعرفوا لغة هذا الشعب.

البديل الوحيد لهم للتعبير عن أفريقانيتهم (سودانيتهم) هو رفض «المصراوية»، لأنها بشكل أو بآخر كانت تعبر عن «العروبة» فعلوا ذلك باحتضانهم للثقافة الغربية وطرق معايش وتفكير الأوربيين. وهذا ما وضعهم في مفارقه ذهنية ثقافياً وسياسياً. ثقافياً؛ لأنه بالرغم من أنهم رفضوا العروبة،

٨- Mohamed Abd Alhai, «Canflict and Identity», Afro-Asian Studies, University of Khartoum, 1976, P.12.

اظهروا تديناً إسلامياً شديداً ونادوا بالقيم والأخلاقيات الإسلامية، بل - وللمفارقة - كانوا ينقلون رسالتهم باللغة العربية. الأمر الذي دعي - على الرغم من نواياهم - إلى تقوية اللغة والثقافة العربيتان، الأمر الذي لم يكن من مصلحة مفاهيمهم، وقد عرضهم هذا للهجوم من الجماعات الأخرى والمساس بأصولهم.

ظهرت هذه المفارقة في كتابات محمد أحمد محجوب، والذي قال بأنه عربي ولكنه يتمتع بخصائص أفريقية.. منذ بداية ثلاثينات القرن السابق بدأ محمد أحمد محجوب وعبد الحليم محمد ويوسف المأمون في رسم خط يتمايز بينهم وبين آل عشري (جماعة الموردة)، أرادوا بهذا التخلص مما يحمله اسم «الموردة» من دلالات، وليبتعدوا عن أولاد عشري والذين لم يكن لهم أصل عربي. تم مناقشة في مجلة «النهضة» عن النقد والتحليل وكان تؤشر- وإن لم يكن ذلك بوضوح كامل- بين الهوة التي تفصل بين أولاد عشري والأعضاء الآخرين في الجماعة.

في العدد الثالث من مجلة «النهضة»، والتي كان المساهمون الأساسيون فيها هم جماعة الموردة، كانت هنالك صورة فوتوغرافية كبيرة للزبير باشا على غلاف المجلة وتحت الصورة التعليق التالي:

«المغفور له الزبير باشا العباسي».

وعلى الصفحة الرابعة كان هنالك مقال عنه. يبدأ المقال بالمقدمة التالية:

«زيّنا غلاف هذا العدد بصورة لأحد عظماء السودان. وهو المرحوم الزبير بن رحمة بن منصور اليمني ابن أبي العلاء بن على العباسي، والذي كان مشهوراً على نطاق العالم بأعماله وشجاعته. ولد الزبير يوم ٨ يوليو ١٨٣١. تعلم القراءة والكتابة في «كُتاب» الخرطوم، وهناك أيضاً حفظ القرآن ودرس الفقه على مذهب الأمام مالك.

وعندما بلغ سن العشرين بدأ في التجارة. استخدمه أبو عموري التاجر ليستفيد من قدراته وذكاءه. سافر الزبير معه إلى بحر الغزال وهناك بانت قدراته. حاول أهل بحر الغزال مقاومتهم وسرقتهم. هزمهم الزبير وعاقبهم بشدة، ومنها أصبح مشهوراً بشجاعته، وكان أهل بحر الغزال يخافونه، ومعهم في ذلك كل سكان الأراضي الجنوبية. وبدأ الزبير في الترحال ما بين بحر الغزال والخرطوم. تجمع حوله الكثير من المسلحين. وهنا شعر بأنه قد بلغ القوة التي تجعله يحافظ على الأمن في جنوب السودان، والذي كان مليئاً بالمتوحشين والمتمردين. جهز الزبير جيشاً و هزم جيوش الملك نوكما وحكم البلاد، حيث أنشأ «ديم الزبير» والذي كان مركزاً لحكمه. اشتهر بالعدل والرحمة».

ثم يستمر المقال:

«في عام ١٨٧٤ أقترح الزبير على السلطان إبراهيم - سلطان دارفور- أن يكون تابعاً لسلطة خديوي مصر. رفض السلطان إبراهيم وجهز جيشاً مكوناً من مئة ألف مقاتل تحت قيادة أبن عمه يزيد لمقابلة الزبير، والذي كان قد قرر سلفاً رفض السلطان غزو دارفور. استمرت المعركة لمدة ثلاث أشهر، كان النصر بعدها حليفاً للزبير. سافر إسماعيل باشا أيوب من الخرطوم لينضم للزبير في الفاشر. ولكن الزبير رفض الموافقة على الضرائب العالية التي كان إسماعيل يفرضها على سكان دارفور ولذلك انسحب إلى دارا (الآن نيالا). عندما وصل دارفور استلم تلغرافاً من الخديوي يمنحه فيه لقب «باشا» ويطلب منه أن يطيع أوامر إسماعيل باشا. هنا قرر السفر لمصر لمقابلة الخديوي شخصياً. طلب الأذن وتلقاه وذهب إلى مصر وأخذ معه ألف جندي سوداني ومئه من الخيول ومئه وخمسة

وستين قنطاراً من سن الفيل وخمسة سباع وأربعة فهود وستين ببغاء هدايا للخديوي»[9].

وجد أولاد عشري هذا المقال مخيباً للآمال، بل ومهيناً ومذلاً. كان رد فعلهم مباشر. انتهزوا فرصة قدمها لهم محمد أحمد محجوب في مقال كتبه عن « النقد والتحليل » في العدد السابع من المجلة بتاريخ ١٥ نوفمبر ١٩٣١، كتب محمد أحمد مقالاً عن النقد والتحليل بعنوان: «قيمة الحياة تكمن في الإبداع والمبادرة»، حاول فيه التعبير عن آرائه في المواهب الأدبية والفنية وفائدة القراءة والدراسة. قسم الروح الإنسانية إلى ثلاث مكونات: فنية، فلسفية وعلمية. يقول في شرح عنوان المقال:

«عندما تم خلقنا لم يكن الغرض أن نأكل ونشرب ونتزوج ونتناسل. الغرض هو إجلال الخالق الذي خلقنا»[10].

في العدد التاسع بتاريخ ٢٩ نوفمبر ١٩٣١ علق محمد عشري الصديق على مقال محمد أحمد محجوب، بمقال اختار له عنوان: «الخلق والمحاكاة في الفن والحياة». وبعد مقدمة رسمية، قام فيها بالثناء على ذكاء زميله. قال:

«أود هنا مناقشة آراء الكاتب، ثم أدلف إلى معالجة الأمر، طبقاً للحيز الذي تتيحه لي المجلة. سأطرح آرائي بغض النظر عما تلقاه من قبول أو رفض. وما كنت أفعل هذا الأمر لو لا أنني أعرف صديقي كاتب المقال قلباً وقالباً، كما يتفق معي على ذلك. أولاً أعرف عنه أنه يتقبل آراء الآخرين بصدر رحب، بل وهو على استعداد للرجوع للصواب،

٩- «النهضة »، العدد الثالث، أكتوبر ١٩٣١، ص ٤.

١٠- «النهضة»، العدد السابع، ٣٥ نوفمبر ١٩٣١.

عندما يتأكد من خطل رأيه.

لا أود هنا مناقشة كل تفاصيل مقاله - مثلاً: عندما يقول:

«إذا استطاع الإنسان الإلمام بالفروع الأساسية للمعرفة، وأن يطور من مواهبه، فيستطيع عندئذ أن يتفهم القضايا المحيطة بحياته وأن يشكل آرائه حول هذه القضايا». أنا متأكد أنه إذا أعاد الكاتب مرة أخرى النظر في هذا الرأي فسيكتشف بأن هذا الرأي غير سليم، وسوف يتفق معي على أن: «المبادئ في حد ذاتها لا تساعد الإنسان على تفهم القضايا التي تحيط بحياته والاكتفاء بالوقوف على السطح لا يساعد الإنسان إلا في الاستمرار في البقاء على هذا السطح. من الضروري - إذا أردنا تفهم القضايا، أن نتعمق فيها وأن نطيل من علميات البحث والتأمل. والآن لكى اعترض على طريقة التفكير، التي يتأثر بها صديقي، والتي أصفها بأنها مناسبة لأولئك الذين يناقشون القضايا الرئيسية والتي يختلف حولها العديد من الكتاب والمفكرين. يتأثر صديقي - وبطريقة ملتبسة - بطريقة التفكير، التي لا يستطيع القارئ الحاذق الخروج منها بأي نتيجة. كان عليه أن يكون أكثر عمقاً وجديه. كان عليه أن يفحص كل رأي، من كل الجوانب المختلفة وأن يقوم بتحليله بطريقة يظهر فيها ما هو خافي من معاني وأسرار. أنني أساله: «ماذا يعني بكلمة «الإبداع»؟ سيرد قائلاً: «إن نجلب للوجود حقيقة جديدة تماماً». عندها سأسأله: «ما هي الفكرة الجديدة؟» سيجيب قائلاً: «فكرة تضيف جديداً إلى كنوز المعرفة البشرية»؛ أو سيقول «إجلال الخالق الذي خلقنا»، وأنا لا أعرف، ماذا يعني بذلك. هذا لا يقنعني. عدت مرة أخري لقراء المقال ولكنني لم أجد شيئاً.

الكاتب لا يشرح لنا ماذا يعني «بالإبداع» أو بـ«الفكر الجديد تماماً». لا اعتقد بأنه سيختلف معنا في أن «الجديد»، هو - كما يقول أهل الغرب - «حجر الزاوية فمن هو القاضي الذي يقبل بحكمة الجميع، ليقول لنا بأن هذا الشيء أو غيره «يضيف جديداً إلى كنوز المعرفة الإنسانية؟»، ومن هو الذي يتحكم في المعرفة الإنسانية طوال العصور والأزمان؟»[١١].

«من هو الذي يجلس على قمة هرم الإنسانية، ليخبرنا بأن هذا الشيء يضيف إلى كنوز المعرفة الإنسانية، أم لا؟».

ويختم مقاله بلغة قوية ولهجة حادة:

«أود أن أضف من هو العبقري: هو من تعمل جرأته ومبادرته على محاولة اكتشاف المجهول. وأريد أيضاً أن أصف الشخص العادي الذي يتشبث بما وجده سلفاً. ما تركه له والده وأسلافه، والذي يخاف مفارقة الطرق الممهدة سلفاً والجذور المعتادة. مما لا شك فيه أن أي عقل مهما كان ذكياً، قد يغفل عن أشياء، قد تلحظها أصغر العقول، والتي قد تتساوي أحياناً مع العقول الذكية»[١٢].

القارئ الحصيف قد لا يجد صعوبة في تفهم ما يعنيه عشري. لا يحتاج لكثير ذكاء حتى نتفهم اتهام عشري لمحجوب بأنه شخص عادي «يتشبث بما كان والد يفعله... ويخاف من مبارحة الطرق الممهدة سلفاً والمعتادة». يبدو لي أن عشري انتهز الفرصة ليعبر عن غضبه الذي تراكم عنده وعند أخيه من جانب، والمجموعة الأخرى من الجانب الآخر قام عرفات محمد عبد الله بالدفاع عن

١١- «النهضة»، العدد التاسع، ٢٩ نوفمبر ١٩٣١.

١٢- «النهضة»، العدد التاسع، ٢٩ نوفمبر ١٩٣١، التأكيد من المؤلف.

محجوب في العدد العاشر من مجلة «النهضة»، في مقال بنفس العنوان. دافع عرفات عن محجوب بشدة وعن كل النقاط التي أثارها محجوب، وحاول دحض آراء عشري.

على الرغم من أنه أجتهد في أن يكون أسلوبه مهذباً وبعيداً عن الإسفاف، إلا أنه لم يستطيع إخفاء تحيزه والذي عبر عنه في جمل سافرة واستخدم علامات الاستفهام والتعجب. وأنهى مقاله بالجملة التالية:

«إذا كنت قاسياً على صديقي الكاتب، فعذري هو أنه هو الذي بدأ هذا النوع من النقد»[13].

في العدد التالي دافع عبد الله عشري عن أخيه ضد عرفات، استخدم نفس اللغة القوية التي كشفت عن غضبه والذي فاق الحد الذي تم فيه نقد أخيه. قد يبدو لبعض الناس الذين قراءوا مقاله ومقالات محجوب وعرفات أنه بالغ بعض الشيء. هذه المبالغة هي تعبير عن غضب عارم جاش في صدور هؤلاء الشبان، والذين شعروا بأن هنالك من يريدون إزاحتهم من طريق الفكر الحديث والذي ابتدروه هم أنفسهم (أولاد عشري).

يقول عبد الله عشري:

«لا أهدف في هذا المقال نقد عرفات لأنه يتقاسم مع محجوب الآراء حول «الإبداع والمبادرة»، والتي اعتقد بأنها آراء خاطئة، ولكني أهدف إلى أن أوضح لعرفات، إذا لم يكن يريد أن يبني قصوراً في الرمال، فإن ردوده لم تكن سوى ملاحظات عادية تتسم بالسذاجة في تأنيبه ونقده غير المؤسسين (العشري). أنا لا أشك (بل وأقسم)،

١٣- «النهضة»، العدد العاشر، ديسمبر ١٩٣١.

في أنه لم يفكر بجدية، ولو للحظة واحدة، عندما أمسك بالقلم ليكتب نقده هذا: يقول عرفات - وكنت أتمني أن لم يفعل - بأن عشري عندما اختار كلمة «مبادئ» وبني عليها نقده، اخطأ في إيجاد النتائج. ولكن هل أوضح لنا عرفات مكمن أخطاء عشري؟ لا ثم لا. إذاً ما هو وزن اتهاماته غير المؤسسة؟ كلمة «مبادئ» يقابلها في اللغة الإنجليزية كلمة «Elements»، وهذا ما كان عشري يفهمه من الكلمة، وهذا هو ما يجب على أي شخص آخر لديه أدني فكرة عن اللغة الإنجليزية أن يفهمه. وعلى هذا الأساس فأن «المبادئ» لا نستطيع أن توجه الإنسان على مقابلة كل مشاكله في الحياة. ولكن عندما أخطأ محجوب في تفهم كلمة «مبادئ» بأنها Principles وليست Elements مما يعني أنه فهم كلمة «أصول» Principles على أساس أنها «مبادئ» Elements، وكذلك فهم الأمر عرفات.

وعلى هذا الأساس فإن نقد عرفات يصبح نوعاً من التباهي الزائف، عوضاً عن يكون نقداً عادلاً وأميناً»[١٤].

مثل هذا النوع من المعارك والتي دارت في الفترة ١٩٣٢/١٩٣٨، وتتخفي مراميها تحت الصياغات الفلسفية والأدبية، غير أنها في الواقع معارك سياسية. كانت الإدارة البريطانية حريصة على ايجاد حلفاء لها وسط المثقفين كي تجابه النشاط المصري والسوداني الموالي لمصر. وكانت في نفس الوقت حريصة على وضع ذلك التحالف في إطار المؤسسات التي عملت على بناءها، والتي وضعت فيها زعماء القبائل والقادة الدينيين. على الرغم من أن الإدارة البريطانية تبنت القومية السودانية (السودان للسودانيين) المواجهة القومية

١٤- «النهضة»، العدد الحادي عشر، ديسمبر ١٩٣١.

المصرية، إلا أنها كانت أيضا حريصة على دعم الوضع السائد في وسط وشمال السودان من حيث التمايز العنصري. كانت سياسة البريطانيين تجاه «الرقيق السابقين» قد خذلتهم بعد أحداث ١٩٢٤ وعليه قررت الإدارة البريطانية، أن من يرفع شعار «السودان للسودانيين» العرب «الأشراف»، والذين بحكم أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية يعتبرون أنفسهم «صفوة» المجتمع. وهكذا أصبحت كلمة «سوداني» الآن مقبولة وتشير إلى الناس من «الطبقة الراقية» وليست بمعناها القديم.

ينتمي عبد الحليم محمد ومحمد أحمد محجوب وأحمد يوسف هاشم إلى أسرة «الهاشماب» والتي كان أعضائها يشغلون وظائف مثل «القاضي» أو «المفتي» في الحكم التركي/ المصري. كان هؤلاء الأفراد، كما يقول نبلوك «أسلاف أول مفتي في السودان تحت الحكم الثنائي»[١٥]. عرفات محمد عبد الله، والذي اشتهر بعدائه للمصريين بعد حوادث ١٩٢٤، والذي ذهب وعاش في الحجاز(العربية السعودية) لفترة ما، كان من نسب «راقي» مثله مثل يوسف مأمون ويوسف التني. هذه المجموعة كانت مناسبة إذا تخلصت من بعض الشوائب. وأصبح مؤسسو الجماعة (أولاد عشري) غير مرغوب فيهم. وبدأت الحرب ضدهم - كما ذكرنا - في وقت مبكر، وذلك بتغيير أسم الجماعة إلى «الهاشماب» وبعد ذلك «الفجر». أحتمل أولاد عشري هذا التغيير، - وأن يكن بمعاناه نفسية وضغوط -. كان لا بد لهم من التنازل، لأنهم أسلاف «الرقيق السابقين». أخيرا استسلموا... محمد أصيب بمرض عصبي، وعبد الله عاقر الخمر. كانوا خارج

١٥- Timothy Niblock, «Class and Power in the Sudan», McMillan, London, 1987, P. 184.

إطار الصورة، عندما تمت «مصادرة» أفكارهم عن القومية السودانية. وعندما تشكل الحزب القومي السوداني، لم يكونوا ممثلين فيه. كما سنرى لاحقا، عندما تتحدث عن مؤتمر الخريجين وتكوين الأحزاب السودانية.

كانت مجموعة «الفجر»، كما يقول عبد الخالق محجوب: «واحدة من أهداف الإدارة البريطانية». يقول عبد الخالق:

> «اتضح للبريطانيين تماما، أنهم لن يستطيعوا إيقاف نشاط المثقفين. لهذا قرروا السيطرة على النشاط والتحكم فيه. كانوا يعلمون بأن مثقفي الطبقة الوسطى قد لعبوا دورا كبيرا في حركة ١٩١٩/ ١٩٢٤، ولهذا السبب وضعتهم الإدارة البريطانية في اعتبارها. كان أهم هدف للإدارة هو خلق جماعات وسط المثقفين تكون ميالة للثقافة الغربية وتحتقر الثقافة السودانية وتعمل للتحالف معها. ثم التدريب على استخدام وسائل استمالة هذه الجماعة في كلية غردون التذكارية: خلق علاقة بين المسئولين البريطانيين وأتباعهم من عملاء المخابرات الأجانب مثل صموئيل عطية وإدوارد عطية، وتسريب هذه العناصر في أوساط المثقفين حتى يتم التأثير عليهم. وهكذا نجحوا مع بعض الجماعات وفشلوا مع أخرى»[١٦].

يبدو أن جماعة «الفجر» كانت من تلك الجماعات التي نجح البريطانيين في استمالتها. نشاط عطية وسط هذه الجماعة ولعبة دور «الجنرال الوسيط» كما كان يصف نفسه، أمر معروف تماما.

في كتابه: «عربي يروي قصته»، يعطينا عطية وصفا للقومية «الجديدة»،

١٦- عبد الخالق محجوب، «لمحات من تاريخ الحزب»، نقلاً عن جريدة » الميدان، ١٢ مارس ١٩٨٦.

والتي كان أنصارها على أتفاق تام مع الحكومة.

من الواضح أن هؤلاء القوميين الذين أشار إليهم عطية، كانوا هم جماعة «الفجر» أو إذا أردنا الدقة - أعضاء الجماعة الذين كانوا «مؤهلين» و«مستعدين» منذ الميلاد، للتعاون مع الإدارة البريطانية كحلفاء - يقول عطية:

«ولدت القومية الجديدة من رماد القومية السودانية الأولى «الخالصة»، من ناحية تطلعاتها وتوجهاتها. فهي تتكلم عن السودان كهوية قومية متمايزة وتهدف إلى تطوير الأمة والحصول على الاستقلال الذاتي، عن طريق الوسائل الدستورية وبقيادة الحكومة السودانية، والتي كانت تمثل كل من البريطانيين والمصريين. أصبح العديد من الشبان السودانيين بعد ١٩٢٤، متوافقين مع الفكرة التي تنادي بالتطور الدستوري، تلك التي وضعها مفكرو وقادة الإمبراطورية البريطانية مثل اللورد لوقارد Lord Lugard والبروفسير جوليان هكسلى Julian Huxley بل وكانوا منبهرين بهذه الفكرة. كانوا يعلمون بأنهم يحتاجون إلى تدريب وقيادة، وكانوا موقنين بأنهم سيجدوا ذلك عند الإداريين والمعلمين البريطانيين، أكثر من أي شخص آخر. عاملهم البريطانيون بالروح التمثيلي الحقيقي، وباعتبارهم تلاميذ لا تابعين، وإذا دربوهم على الحكم الذاتي، وبدوا في جعلهم شركاء في الإدارة والمسئوليات، سيصبحون مؤهلين ومستعدين للتعاون حتى النهاية.

أما حكومة السودان - فمن جانبها - أوضحت بأنها على إستعداد للقيام بهذا الدور. لقد قبلت بشعار القومية الجديدة: «السودان للسودانيين». ونادت بأهمية الحكم الذاتي للبلاد كهدف نهائي، وضرورة تدريب السودان لتحقيق هذا الهدف. وهكذا كان هناك

أتفاق تام بين الحكومة والقوميين حول معايير وأهداف هذه السياسة»[١٧].

عموما كانت جماعة الفجر، مثلها مثل الأبروفيين - وهنا يقول نبلوك بأنه ليست بين المدرستين اختلافات أيدلوجية كبيرة - هم أيضا قراءوا ودرسوا كتابات الكتاب الفابيين واليساريين و«استفادوا من الجمعية الفابية ومنشورات نادي الكتاب اليساري»[١٨]. وأيضا كانوا متأثرين نظريا بالأفكار الليبرالية السائدة وأفكار العدالة الاجتماعية - في هذا الصدد لم تكن أفكارهم بعيدة عن الأبروفيين. كان الخلاف الأيدلوجي بينهم وبين الأبروفيين كما يقول نبلوك - هو «قضية تركيز، أكثر منها قضية مبادئ»[١٩]. تركيز على الطائفية والقبلية، على الرغم من أن كلاهما كان يهاجمها بعنف. الأبروفيون - كما يقول نبلوك:

«كانوا متأثرين أكثر بالخطاب المعادى للاستعمار وإلى خلق صلات مع مصر في اتجاه العروبة، أكثر من جماعة الفجر. كانت جماعة الفجر أكثر تفاؤلا من ناحية أن الحكم الثنائي قد يسمح في النهاية بحرية واستقلال السودان»[٢٠].

عبرت جماعة الفجر بصراحة أكثر وحماس أكبر عن أفكار الوحدة القومية والعدالة الاجتماعية. وبغض النظر عن دوافعهم المختلفة، ساهموا إلى حد كبير في خلق وعي قومي وسياسي. وكانوا، كما ذكر معتصم أحمد الحاج - بحق -:

١٧- Atiyah, «An Arab Tells his Story» London, 1946.

١٨- Timothy Niblock....P.181.

١٩- Ibid, P.184.

٢٠- Ibid.

«جريئون في مناقشة بعض القضايا التي كان معاصروهم يتجنبوها»[٢١].

إحدى هذه القضايا كانت القبيلة باعتبارها مؤسسة عميقة الجذور في الهيكل الاجتماعي. أدانت افتتاحية العدد الثالث من الفجر المشاعر القومية وسط المثقفين والشباب:

«يجب على الشباب أن يقدموا أنفسهم للمجتمع السوداني، ليس كجعلين أو شايقية.. أو أي قبيلة أخرى. فقط عندما يتغلبوا على هذه المشاعر القبلية. يمكن أن يشعروا بوجودهم ووجود وطنهم، وعندئذ فقط سيعملوا على نشر الشعور الوطني والانتماء للسودان»[٢٢].

كما هاجموا الطائفية بشدة:

«ليس هناك فرق بين الختمية والأنصار، إلا في الأسماء. إذا اتفقوا على أن الدين واحد، فستبقي الاختلافات بينهم اجتماعية وسياسية. إذا اعترفوا بذلك، عليهم إذاً رمي هذا القناع، وطرح أفكارهم الاجتماعية والسياسية»[٢٣].

نادوا بتدمير الطائفيه وفضح طبيعة القادة الدينيين بهدف الخلاص من

٢١- Ahmed Alhaj, «History of the Nationalist Movement in the Sudan», institute of Afro-Asain Studies, University of Khartoum, 1986, P.3.

٢٢- «الفجر»، الجزء الأول، العدد الثالث، ص ١١٤. ظهر المقال في كلمة التحرير. لم يذكر اسم الكاتب، ولكن لدى شعور بأن الكاتب هو محمد عشري الصديق، لأنه يتوافق مع مفهومه لـ«القومية»، «الثقافة القومية» و«الأدب القومي» و«الهوية السودانية»، تلك المفاهيم التي كان ينادي بها سابقاً في مجلة «النهضة ». أنظر: «القومية معاني ومفاهيم مختلفة »، الفصل الأول من هذا الكتاب.

٢٣- «الفجر»، الجزء الثالث، العدد السادس، ١٥ مايو ١٩٣٧، ص ١٩٤.

هيمنتهم:

«المواجهة بين هذه الطوائف، ليس مواجهة في سبيل البلد.. وهي لا تساعد في حل مشاكل البلاد. وهي تجعل أنصار هذه الطوائف منهمكين في خلافاتهم وبعيدين عن قضايا البلاد.

لذلك من المهم الخلاص من هيمنة الطائفية، وفضح الأهداف الحقيقة لقادتها.

لقد انقضت الأيام التي يقبل الناس فيها بقادة دينيين، ليس لها أنصار سوى «الغوغاء والأميين»[٢٤].

قاموا أيضاً بنقد الإدارة الأهلية، وانتقدوا موقف الإدارة البريطانية في الاعتماد عليهم، بدلاً عن العناصر المتعلمة:

«أعطت الإدارة البريطانية الشيوخ الجهلاء، سلطة الحكم في قضايا لا يفهمونها. البريطانيون يسمون «الإدارة الأهلية» «الحكم غير المباشر»(!) هل هذا هو الأساس الصحي والسليم للحكم الذاتي؟ إذا كان الأمر كذلك، لماذا لا يعطينا الإنجليز تاريخ مبارحتهم للسودان؟»[٢٥].

طالبوا الإدارة البريطانية بأن تمنح السودانيين تعليماً أحسن يتماشى مع متطلبات التطور. طالبوا بالتعليم العالي وبالتخصصات في مجالات معينة، بدلاً من التعليم العام الذي كانت تعطيه كلية غردون التذكارية:

«يجب أن تكون هناك كلية للقانون، وأخرى للزراعة والهندسة

٢٤- نفسه.

٢٥- «الفجر»، الجزء الأول، العدد الثالث، ص ١١٤.

المدنية والميكانيكية والآداب والاقتصاد»[٢٦].

ومع ذلك، ظلت هذه الأفكار حول العدالة الاجتماعية والعداء للطائفية مجرد تمرين ذهني. عندما حان الوقت لاتخاذ موقف سياسي صلب، فشل الأفندية في الجماعتين: (أبو روف والفجر) فشلوا في التوحد كطبقة أفندية جديدة وارتدوا للبرجوازية الزراعية والقادة الدينين وزعماء القبائل. وكما سنرى لاحقاً أسسوا حزب القوميين بالتحالف مع السيد عبد الرحمن كخطوه أولى لظهور «حزب الأمة».

٢٦- «الفجر»، الجزء الأول، العدد ٢٢، ص ١٩٢٤.


مسطورات
MUSTORAT
MUSTORAT
مسطورات

الفصل السادس

مؤتمر الخريجين وتأسيس الأحزاب السياسية

هناك اعتقاد سائد بأن توقيع معاهدة ١٩٣٦ بين البريطانيين والمصريين، هي التي الهمت المثقفين لتأسيس مؤتمر الخريجين. ودائماً ما يشار للمحاضرة التي قدمها أحمد خير في جمعية ود مدني، والتي نادى فيها بالفكرة، والتي تم نشرها في مجلة «الفجر» على أنها هي أول بادره لتأسيس هذا المؤتمر. في الواقع قد يكون توقيع المعاهدة كان سانحة للتفكير في تأسيس مؤتمر الخريجين، والتي كانت دائماً تداعب مخايل المثقفين.

هناك العديد من الأدلة التي تثبت بأن فكرة المؤتمر، كانت متواجدة من زمن طويل قبل إبرام معاهدة ١٩٣٦. بل وقد تمت مناقشة الأمر علناً في العام ١٩٣٥، عندما كتب خضر حمد مقالاً في «السودان»، ركز فيه على ضرورة وجود جمعية للخريجين، يجتمعوا فيها ويناقشوا القضايا الخاصة بهم كطبقة والقضايا التي تربطهم عموماً بالشعب السوداني. استجاب أحمد خير لدعوة خضر حمد، وأرسل خطاباً لخضر والذي نشره في جريدة «السودان» يقول الخطاب:

«العلاج لوضعنا الحالي يكمن في هذا الاقتراح والذي أتوجه به إلى

كل من يهمهم الأمر. يهدف الاقتراح إلى التركيز على وضع برنامج موحد، يقوم بالاستفادة من القدرات الذهنية لكل خريج واستعداده. لن يكلفنا هذا أكثر من دفع النادي خطوة إلى الأمام من مجرد كون الأندية مجالات للأنشطة الاجتماعية والتسلية ليصبح مكاناً مقدساً للمقاومة. طريقنا الوحيد لذلك هو مؤتمر للخريجين، مؤتمر ينبني على أساس صراحة العلماء، وعلى روح العقلانية في العمل. ويجب أن يكون هدفه هو خدمة القضيتين. قضية الخريجين كطبقة وقضيتهم كجزء من الهوية السودانية»[1].

طبقاً لما يقوله الأحياء من أعضاء مؤتمر الخريجين، بما فيهم أحمد خير نفسه، فقد ظلت فكرة المؤتمر موضوعاً ساخناً للمداولة قبل إعلان أحمد خير للفكرة في المناسبتين المذكورتين، كان الجيل الأصغر من الخريجين - وبالذات الابروفيون- يدافعون بحماس عن التجربة الهندية. كان مبادرة أحمد خير تكمن في إعلانه لهذه الفكرة بشكل مفتوح. ذكر حماد توفيق هذه الحقيقة في الإفادة التي قدمها لمعهد الدراسات الأفريقية/ الآسيوية حيث قال:

«بالطبع أنت سمعت وقرأت بأن فكرة الخريجين قد بدأت مننا.. كانت هذه قضية تشغل أذهان الخريجين. وفي اعتقادي أنها ليست فكرة شخص واحد، أو جماعة واحده. صحيح أن الصوت العالي أرتفع في ود مدني، استجاب الناس بسرعة لهذا النداء، كانوا مستعدين. كنا نحن - الاتحاديين- أنشط الناس، في كل الأنشطة التي سبقت المؤتمر كنا نعقد سمناراً كل خميس في نادي الخريجين لندافع عن هذه الفكرة»[2].

١- السودان، مأخوذ من خضر حمد، «ذكريات»، الشارقة، ١٩٨٢، ص٤.

٢- حماد توفيق، مقابلة، معهد الدراسات الأفريقية/ الآسيوية، الخرطوم، ١٩٨٥.

في مقابلة مع أحمد خير في سجن كوبر المركزي عام ١٩٧٦، قال بأنه استلم خطاباً من حسن أحمد عثمان، والذي كان في الباوقة أوائل الثلاثينات. «ذلك الخطاب» كما قال:

> «كان هو الملهم لفكرة المؤتمر. كان يحمل تصوراً لقيام مؤتمر للخريجين، على نهج المؤتمر الهندي، والذي كنا معجبين به. ناقشت اقتراح حسن مع دكتور حليم، والذي كان طبيباً عمومياً في مستشفي ود مدني هكذا تولدت الفكرة»[٣].

حسن أحمد عثمان يذكر بتواضع، بأن أحمد خير لم يكن صاحب الفكرة يكتب في مذكراته:

> «فكرة المؤتمر نبعت من جمعيات القراءة. شهدت بداية الثلاثينات قمة الحركة القومية الهندية. قرأنا كل ما كتب عنها. كانت كتابات نهرو وسيرته الذاتية إنجيلاً بالنسبة للمثقفين القوميين. صديقنا أحمد خير والذي كان دائماً متسرعاً نادى بفكرة المؤتمر»[٤].

مما يدهشني، لماذا لم يقم الباحثون بالتأمل في إعجاب «الأفندية» بفكرة المؤتمر الهندي، ولماذا اعتبروها «إنجيلاً».

حسن أحمد عثمان- الذي يشير إليه الابروفيون وجماعة ود مدني باعتباره «المعلم»-، والذي كان- طبقاً لأحمد خير- صاحب المبادرة بهذه الفكرة، لا يعطينا أي سبب لتبنى فكرة المؤتمر، كما لا يعطينا أي سبب لاعتبار كتابات نهرو «إنجيلاً». كتب يقول:

٣- أحمد خير، مقابلة، سجن كوبر المركزي، ١٩٦٧.

٤ -حسن أحمد عثمان، ذكريات.

«شهدت الثلاثينات قمة الحركة القومية الهندية. قرأنا كل شيء عنها». كانت كتابات نهرو وسيرته الذاتية تشكل جزءً مما كتب عن التجربة الهندية. لماذا اختار القوميون السودانيون هذه الكتابات، واعتبروها «إنجيلاً»؟

حاولت أن أجد إجابة لهذا السؤال، في كتابات الخريجين في تلك الفترة ولكني لم أجد أي شيء سوى الانبهار بالتجربة الهندية. وحتى الذين قابلتهم من الخريجين- الأحياء - كانت إجاباتهم مبهمة. تبقي لي احتمال واحد. أن الجأ لكتابات نهرو و أساساً سيرته الذاتية. اعتقد بأنها قد تعطيني إجابة ما! في افتتاحية الفصل الخامس من سيرته الذاتية، كتب نهرو يقول:

«عند نهاية العام ١٩١٢، كانت الهند كئيبة. حقق التيلاك Tilack أهدافهم، وكان المتطرفون يقفون عاجزين وبدون أي قيادة».

ثم يمضي ليقول:

«كان المعتدلون فعالين ومصطفين حول مشروع منتو- مورلي Minto-Morley للمجالس»(٥).

كان الوضع في السودان بعد أحداث ١٩٢٤ - كما ذكرنا - شبيهاً بالوضع في الهند المتطرفون كانوا هم أعضاء اللواء الأبيض، وكنا يقفون عزل، بدون أي قيادة فعاله، بل بدون قيادة على الإطلاق.

وجد الأفندية في وصف نهرو لمشاعره بعد عودته للهند تناسب مشاعرهم. إذ يقول نهرو:

«وشعرت بعدم اقتناع بعد رجوعي من إنجلترا. لم أكن متحمسا

٥- Nehru, «Autobiography», The Bodley Head, London, 1936.P.27.

لوظيفتي. ولم تقدم لي السياسة، والتي كانت تعني بالنسبة لي العدوانية والأنشطة القومية ضد الحكم الأجنبي، كثيراً. انضممت للمؤتمر وشاركت في اجتماعاته والتي كانت تنعقد من حين إلى آخر»[٦].

الأفندية - وبالذات الابروفيون - والذين كانوا المنادين والمدافعين عن فكرة المؤتمر، شعروا بأن هناك ما يربطهم بنهرو. وعن طريق قراءتهم لمنشورات نادي الكتاب اليساري والجمعية الفابية والأدب الإنجليزي، شاركوا نهرو في مشاعره ومواقفه التي أكتسبها عند تواجده في إنجلترا:

«قضيت ثلاث سنوات في كمبردج، ثلاث سنوات كاملة بدون أي إزعاج، كنت أتحرك ببطء مثل الأحدب. كانت سنين جميلة واكتسبت العديد من الأصدقاء، كنت أعمل والعب وأتسع أفقي الفكري. بدأت أهتم بالعلوم الطبيعية؛ الكيمياء، الجيولوجيا وعلم النبات، ولكن لم أقتصر فقط على هذه العلوم. كان العديد من الناس الذين قابلتهم سواء في كمبردج، أو في لندن أثناء إجازاتي أو في أي مكان آخر متعلمين يتحدثون عن الأدب والتاريخ والسياسة والاقتصاد، كنت أشعر بنفسي صغيرا أمام هذه المعارف. وبدأت في قراءة العديد من الكتب والتي تعلقت بها، وأصبحت متابعا ولم أبد أي جهد في هذه المواضيع غير العادية. وهكذا كنا نتناقش حول نيتشة (وكان موضة بكمبردج آنذاك) ومقدمات برنارد شو... وأحدث كتب ديكنسون. كنا نعتبر أنفسنا مثقفين، وكنا نتحدث عن الجنس والأخلاق بنبرة متعالية»[٧].

٦- Ibid, P.30.

٧- Ibid, P.19.

الأبروفيون - كما أعترف حسن أحمد عثمان في مذكراته - اعتبروا أنفسهم «مثقفون جدا». ابتعدوا عن الاختلاط بالغوغائين. وقد قراءوا - كما يقول إسماعيل العتباني - برنادشو، وناقشوا القضايا الأخلاقية. هذا على المستوى الثقافي: على المستوى السياسي قدمت كتابات نهرو مثالا للرفض المعتدل للحكم الأجنبي. كانت الهند تحت السيطرة البريطانية، وكان للوطنية والقومية الهندية تقاليد عريقة في المقاومة ومواجهة البريطانيين، والتي غالباً ما كان يتم قمعها بقسوة. المثقفون - وبالذات الأبروفيون - كانوا دائما يشيرون إلى التشابه بين بلدهم والهند، وباعتبار أن البلدين من الشرق وتهيمن عليهما السلطة الاستعمارية الإنجليزية الغربية. في هذا الصدد حاول بعض المثقفين السودانيين البحث عن تبرير «علمي»، لأخذهم المؤتمر الهندي كمثل أعلى للمقاومة. محمد إبراهيم النور - أبروفي وعضو في المؤتمر - كتب يقول:

> «السودان والهند يشتركان في الكثير. كلاهما دولة شرقية، غير متطورة ويوجد بهما عدد قليل من المتعلمين والذين عملوا أساساً في الخدمة المدنية تحت سيطرة الإدارة الإنجليزية. هؤلاء الشبان المتعلمون كانوا مسؤولون عن تعليم الأغلبية والتي كانت جاهلة. وكان عليهم قيادة المقاومة ضد الإدارة البريطانية. وكان التنوع الإثني والثقافي في السودان، شبيها بما هو في الهند. نجح المؤتمر في حل الكثير من المشاكل. هذا هو السبب في أننا كنا معجبين بالتجربة الهندية، واتخذناها مثالاً لقيادتنا لحركة التحرر»[٨].

وعلى الرغم من أن التشابه في التنوع الأثيني والثقافي خاضع للمناقشة، إلا

٨- محمد إبراهيم النور، مقابلة، يونيو، ١٩٨٥.

أن رأي محمد إبراهيم النور، قد يبدو مقنعا لمن لا يتفهمون الآراء والأيدلوجيات المتصارعة داخل المؤتمر الهندي نفسه. قد نجد في هذا الرأي إجابة على السؤال:

لماذا حاكوا المؤتمر الهندي، ولكنه لا يعطي إجابة حول لماذا اختاروا أراء نهرو بالذات وليس أفكار غاندي على الرغم أنه من المعروف عالميا بأن المؤتمر كان مرتبطا بغاندي وليس بنهرو. يجيب رافندير كومار Ravender Kumar على هذا السؤال في دراسته: «المجيء المنتظر في السياسة الجماهيرية في الهند». (The Advent of Mass Poltics in India) يقول:

«كلنا يعلم بأن الحلول التي قدمها غاندي، شكلت تغييرا ثوريا في سياسات البلاد. نعلم أيضا بأن هذا التغيير أنعكس في كل من القيم التي ألهمت المجتمع السياسي، وفي الخلفية الاجتماعية للرجال والنساء الذين شاركوا في العمل الإثاري السياسي. بجانب لحظات الانطلاق التي ألهبت المشاعر والهيجان الأخلاقي، كانت السياسة قبل قدوم غاندي مروضة وذات نشاط محترم. كانت نادرا ما تتحدى القانون أو تنتهك المؤسسات الدستورية، ولم تكن تمارسها جماعات اجتماعية عدا أولئك الذين تلقوا تعليما بواسطة البريطانيين. تحول كل ذلك بصورة درامية بواسطة شخصية غاندي الكارزمية.تحولت السياسة بواسطته إلى مواجهة الإنجليز وعكست آمال وتطلعات الناس العاديين في الهند»[٩].

إذا أراد «الأفندية» في السودان «مواجهة الإنجليز»، لاتبعوا سياسة غاندي، ولجعلوا من كتاباته «أنجيلا» بدلا من كتابات نهرو. ولكنهم كانوا

٩- Rarender Kumar, «Advent of Mass Politics in India» Modern Indian History, Orient Longmans, New Delhi, 1972, P.1.

يعتبرون الناس العاديين جهلا، وكانوا يعتبرون أمثال غاندي ديماجوجيين، إلتفتوا إلى نهرو والذي وجدوه - مثلهم - «مثقفا جداً»، وكانوا في الكثير من الأحيان ينتقدون ديماجوجية غاندي وخطبه البلاغية.

وهذا هو نفس النقد الذي وجهه حسن أحمد عثمان للأشقاء!

كان نهرو بخلاف غاندي - ممثلاً للطبقة الوسطى العليا التي ظهرت في الهند في القرن الثامن عشر ونمت وازدهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين، نتيجة للتجارة الأوربية وقانون الأرض والإدارة البريطانية. كان نهرو موظفا في الخدمة المدنية وينتمي إلى أسرة وصفها بأنها مناسبة لتمارينه الثقافية.

كتب في سيرته الذاتية:

> «عملت في القانون والتحقت بالمحكمة العليا. كان العمل يناسبني إلى حد ما. كانت الأشهر الأولى بعد عودتي من إنجلترا رائعة. كنت مسرورا برجوعي للوطن. ولكن تدريجيا بدأت الحياة التي يشاركني فيها بعض الزملاء، تفقد طزاجتها وشعرت بأنني أصبحت مغلقاً في روتين كئيب ووضع عقيم بدون هدف. أعتقد بأن تعليمي الهجيني، أو على الأقل المختلط كان مسؤولا عن عدم قناعتي بما يحيط حولي. لم تتناسب العادات والأفكار التي كنت أحملها أثناء وجودي سبع سنوات في إنجلترا، مع الأوضاع التي وجدت نفسي فيها ولكن لحسن الحظ كان الجو في المنزل موائما لي إلى حد ما، ولكن هذا لم يكن كافيا»[١٠].

١٠- Nehru, Loc. Cit, P.29.

على الرغم من أن نهرو قام في العديد من الأحيان بنقد سياسة غاندي المضادة للعنف، إلا أن نقده كان يأخذ طابعاً فلسفياً. لم يكن معارضاً لسياسة عدم العنف في حد ذاتها كشكل من أشكال النضال، لأنه أبداً لم يقترح العنف. كان معارضاً لما كان يسميه «اللاعنف الديني»، والذي أعترف بأنه كان له تأثيرا كبيراً على الجماهير. نهرو، والذي كان يشار إليه كمتطرف في حزب المؤتمر الهندي، مثله مثل الأبروفيين في المؤتمر السوداني، كان يرفض بحسم إدخال الجماهير في المعارك، كما رفض المؤامرة التي كانت تهدف للإطاحة بغاندي ولفسح الطريق أمام مؤتمر المائدة المستديرة مع الحكومة البريطانية عام ١٩٣١.

المهم هنا أن معاهدة ١٩٣٦، خلقت جوا جعل أحمد خير يعلن بصوت عالي، ما كان يختمر في أذهان الأفندية حول تكوين المؤتمر والذي سيسمح لهم باحتكار «الميدان السياسي» كي يحققوا تطلعاتهم الطبقية المتنامية. كرر أحمد خير ندائه مرة أخرى، ولكنه لم يجد أذنا صاغية قدم محاضرة في ود مدني في نادي الخريجين بعنوان:

> «واجبنا السياسي بعد المعاهدة»، والتي - على حد تعبير - عفاف أبو حسبو - «قوبلت بحماس ونشرت في مجلة الفجر بتاريخ ١٦ مايو ١٩٣٧»[11].

على الرغم من أن عنوان المحاضرة كان: «واجبنا السياسي بعد المعاهدة»، إلا أن روح المحاضرة كان يهدف إلى التعبير عن طموحات «الأفندية» لتأسيس أنفسهم كطبقة تمثل «النخبة».

١١- مجلة «الفجر»، ١٦ مايو ١٩٣٧.

إذ كان أحمد خير يركز على الامتيازات بدلا عن الواجبات وكما أشار نبلوك بحق:

«عكس بوضوح مفهوم الجيل الأصغر من الخريجين»[١٢].

عبر عن تطلعات الأفندية لأخذ زمام القيادة من القادة الدينين. قال في هذه المحاضرة:

«السودان في هذه المرحلة المبكرة من تاريخه الحديث، يحتاج للقيادة والتخطيط. في الختام نوجه ندائنا للأدباء والمستنيرين السودانيين والخريجين. كيف يمكن للخريجين القيام بواجبهم، إذا كانوا جسماً لا وجود له؟ واجبهم الأول هو الوصول إلى وحدة فكرية... نعني بذلك تنظيم القطاع المستنير في جمعية تستغل موارد القوة في البلاد»[١٣].

عبر أحمد خير عن رغبة رفاقه الأفندية في خلق رؤية واضحة للتمايز الطبقي. التمييز الواضح بين الطبقات الدنيا من المزارعين والعمال، وطبقتهم من المثقفين، وهو هنا - طبقاً لمدرسة الابروفية والعمال الفابية- يوبخ هؤلاء المناديين بالمساواة بين المثقفين والأوباش، وهو لا يتفق مع «أولئك الذين يتشبثون بقواعد الديمقراطية الصارمة، ويدافعون عن المساواة بين كل قطاعات الأمة حتى في تنفيذ البرامج الشعبية»[١٤]. ويستمر في تأكيد استعلاء طبقته المتعلمة:

١٢- Timothy Niblock, «Class and Power in the Sudan», Macmillan, London, 1987.

١٣- مجلة «الفجر»، ١٦ مايو ١٩٣٧.

١٤- نفسه.

«الناس نوعان، لأن الواجبات ثنائية. النوع الأول من الواجبات ذو طابع عملي، بينما الثاني ثقافي»[١٥].

وهو أيضاً يؤكد على أن طبقة المثقفين يجب أن تكون في القمة. وعليه يجب أن تكون طبقة مستقلة، يجب أن تكون حرة من قبضة القيادة الطائفية التقليدية وأن تحل محلها لتصبح هي قائدة المجتمع:

«يجب أن تكون فكرة المستنيرين مستقلة من التقاليد المخجلة، يجب أن تحرر نفسها من عبادة الفرد»[١٦].

وطبقاً لإسماعيل العتباني:

«دعي أحمد خير صديقه أحمد يوسف هاشم لزيارة ود مدني قبل تقديمه للمحاضرة. أحمد يوسف هاشم كان عضواً في جماعة الموردة/ الهاشماب وصحفياً في مجلة «الفجر». حضر أحمد المحاضرة وأخذ نسخة منها إلى أمدرمان حيث نشرها في الفجر. كانت الدعوة جذابة جداً بالنسبة لخريجي أمدرمان، وأرسلوا لنا يطلبون إرسال مندوب ليشرح ويطور الفكرة في نادي أمدرمان. تم ترشيح أربعة أشخاص من نادي ود مدني، كانوا: محمد علي شوقي، أحمد خير، علي نور وأنا. ذهبنا لأمدرمان وناقشنا الفكرة مع اللجنة التنفيذية لنادي الخريجين في أمدرمان»[١٧].

يصف بشير محمد سعيد رد فعل الخريجين:

«استقبل الخريجون محاضرة أحمد خير بحفاوة. وجدوا أنها تحتوي

١٥- نفسه.

١٦- نفسه.

١٧- إسماعيل العتباني، مقابلة، يونيو، ١٩٨٤.

على تعبير حقيقي لما يجيش في صدورهم. اعتبروها مرشداً لهم في الطريق السليم. كان رد فعل المدارس الفكرية في العاصمة إيجابياً تماماً»[١٨].

ليس هنالك شك في أن المعاهدة - كما أسلفنا - أعطت الخريجين فرصة ذهبية للتغلب على اختلافاتهم، وأن يمضوا خطوة تجاه الوحدة، فمن جانب أدت المعاهدة إلى خيبة أمل «الأفندية» في كل من المعسكرين. شعر أعضاء ما يسمون أنفسهم بـ«المدارس الفكرية» المختلفة بالخيانة من جانب حلفاءهم. الموالون لمصر - أساساً الابروفيون- شعروا بأن المصريين قد فضلوا مصلحتهم الخاصة وتخلوا عنهم. عبر أحمد خير عن خيبة أمل الابروفيين في كتابة: «كفاح جيل». حيث كتب:

«مر شعور السودانيين تجاه المعاهدة، بثلاث مراحل مختلفة. المرحلة الأولى كانت حين بداية المفاوضات. كانت هناك سعادة وقلق. كان الناس مستثارين؛ سعداء وفي نفس الوقت كانوا قلقين من النتائج. المرحلة الثانية كانت عندما علم الناس بأن قلقهم كان مؤسس، وأن تشاؤمهم أصبح حقيقة. المرحلة الثالثة كانت عندما ساد وسط الناس إحساس قوي بالذنب، وأحسوا بأنهم لم يرتقوا إلى مصاف واجباتهم الوطنية وأن المفاوضين المصريين - تحت الضغوط- تخلوا عن الشرط التقليدي لتوقيع أي معاهدة مع البريطانيين وهو «اعتبار تحرير السودان من الاستعمار البريطاني شرطاً أساسياً لتوقيع أي معاهدة»[١٩].

١٨- بشير محمد سعيد، «السودان من الحكم الثنائي وحتى ثورة رجب»، مطبعة الأيام، الخرطوم، ١٩٨٦، ص١٨.

١٩- أحمد خير، «كفاح جيل»، الخرطوم، ص ٨٤.

شعرت مجموعة الموردة والهاشماب بنفس المشاعر تجاه البريطانيين. شعروا بأن منح المصرين الحق في الرجوع وإعادة تشكيل العاملين المصريين في حكومة السودان. كان ضد مصالحهم. محمد أحمد محجوب في كتابه: «الديمقراطية في الميزان» كتب يقول:

«تضاعف عدد الخريجين في الثلاثينات والأربعينات، لأسباب ثلاثة:

١/ التنمية الاقتصادية والتي أدت إلى انتشار التعليم.

٢/ بعد طرد المصريين من السودان، لم يكن هنا بديل إلا توظيف السودانيين.

٣/ أجبرت الأزمة الاقتصادية لعام ١٩٢٩ الحكومة على تخفيض أعداد المغتربين السوريين والآخرين، واستخدام موظفين سودانيين بتكلفة أقل»[٢٠].

من الجانب الآخر خذلت الاتفاقية القادة الدينيين، وأضعفت من قبضتهم على الأفندية، حتى الجيل القديم من الأفندية والذي كان يدعم السادة ضد تخرصات الجيل الصغر» أصبح هو الآخر يدعم السادة بنصف قلب، وأصبح يتطلع للتوحد مع طبقة الأفندية. محمد علي شوقي والذي قبل عقدين من الزمان كان مناصراً قوياً للسيد عبد الرحمن المهدي، وكان يمثله في كل المواجهات التي تتم في نادي الخريجين، كان واحد من الأربعة الذين اختارهم نادي ود مدني لتطوير فكرة نادي الخريجين.

٢٠- Mohamed Ahmed Mahjob, Democracy on Trial, «Quated Fatma Shedad», Literay Movement in the Sudan 1930/1945. Inistitute of Afro-Asian Studies, Khartoum, P.21.

إسماعيل الأزهري والذي كان أيضاً من أنصار السيد عبد الرحمن قبل بفكرة المؤتمر، ورأس الاجتماع التأسيسي. وقد ذكر في مذكراته السبب الحقيقي الذي جعله يتحول من السيد عبد الرحمن للتنظيم «الجديد» كما اسماه. بالإشارة لمعاهدة ١٩٣٦، كتب الأزهري:

«وجد الخريجون في تكوين «التنظيم الجديد»، أملاً جديداً. المادة ١١ من المعاهدة، لم تتغير بأي حال من الأحوال حالة الحكم. طبقاً للاتفاقية استمر الحاكم العام في سلطته في اختيار المسؤولين الإنجليز والمصريين ، لملء الوظائف والتي كان السودانيون مؤهلون لها. رفض السودانيون هذا لأنه لا أحد قام باستشارتهم، ولكن المعاهدة قالت بأن الشركاء يمكنهم بعد عشرين سنة مراجعة المعاهدة. هذه المادة تعطي السودانيين بعض الأمل ولذلك قرروا الاستعداد لهذا الأمر، وكان ذلك هو السبب في تجمعهم مع بعضهم البعض»[٢١].

كلام أزهري والذي كتبه بعد أن صار لبعض الوقت بطلاً قومياً، يعكس نوعاً من زلة اللسان الفرويدية، أسبابه الحقيقية لرفض المعاهدة وتحوله من مناصرة القادة التقليدين إلى «التنظيم الجديد».

لم يكن مهتماً، كما يتضح من كلامه حول الحكم، بمسألة الحكم ولا بحقيقة أن الحكم سيستمر - طبقاً للمعاهدة - لحوالي العشرين عاماً. كان مشغولاً بشيئين: الأول هو أنه لم تتم استشارتهم والثاني هو أنهم - أي الأفندية - يجب أن يستعدوا خلال هذه العشرين سنة لوضع جديد، حينما تتم مراجعة المعاهدة.

٢١- إسماعيل الأزهري، ذكريات، الأيام، ٢٨ يونيو، ١٩٥٧.

تغيير أزهري ورفاقه لمواقفهم لا يمكن النظر إليه بمعزل عن الاتجاهات الجديدة للإدارة كما سنرى لاحقاً.

أما بالنسبة للقادة التقليديين، فقد عبر عن خيبة أملهم السيد عبد الرحمن المهدي في كتابه: «جهاد في سبيل الله» حيث يقول:

«أصيب الرأي العام بخيبة أمل بعد إعلان مواد معاهدة ١٩٣٦. قررت السفر لانجلترا لمناقشة مواد هذه الاتفاقية مع السلطات هناك. في لندن تلقيت دعوة من وزارة الخارجية من خلال وكالة السودان، لكل أزور الوزير. كان بصحبتي وكيل حكومة السودان في لندن. كان مستر أيدن وزير الخارجية في فرنسا، وكان نائبه بتلر وزير شؤون الوزارة. بدأ حديثه معي حول الطقس - طبقاً للعادة الإنجليزية - ثم بعد ذلك سألني عن رأيي في المعاهدة. قلت له: «نحن نهتم بنقطتين. الأولى خاصة بالحكم: هل هو للسودانيين أم للحكم الثنائي؟ أجابني «كلمة» الحكم Sovereignty، كلمة مبهمة ولازال الخبراء القانونيون يختلفون حولها». علمت أنه يتهرب من الإجابة. ثم سألني عن النقطة الثانية. قلت له أن كلمة الرفاه Welfare أيضاً كلمة غامضة ما أعرفه هو أن هناك نوعان من الرفاه: رفاه الحيوانات والذي هو ليس أكثر من الأكل والشرب، ورفاه الإنسان والذي هو الحرية.

رد قائلاً بأن:

«الرفاه يعني التنمية الجوهرية والأخلاقية في كل جوانب الحياة. علقت على ذلك بأنه إذا كانت تعني ذلك فقط، وأن الإنسان لا يمكن أن يصل إلى مرحلة الحرية والاستقلال، إذا لا فرق هناك بين الإنسان

والحيوان»[٢٢].

ما شعر به القادة الدينيون ليس فقط خيبة الأمل. شعروا - وبالذات السيد عبد الرحمن- بأن الحكومة السودانية قد خانتهم، إذا كانت طبقاً للسياسة الجديدة تشجع الخريجين وتدعم طبقتهم لتولي السلطة بدلاً عن القادة التقليدين.

كانت مواقف الإدارة البريطانية مشجعة. أغلب الباحثين يتفقون على أن السير ستيوارت سيميز Stwart Symes كان ينتهج سياسة لبرالية، منذ أن تولي السلطة عام ١٩٣٤م. كان لبرالياً تجاه التعليم والمتعلمين - الأفندية - في السودان وعلى الرغم من الرأي السائد بأن السير ستيوارت كان يسبب إزعاجاً للحكومة البريطانية وللإدارة البريطانية في السودان، إلا أن تعيينه كان منسجماً مع الإستراتيجية البريطانية لاحتواء المثقفين في الشرق الأوسط لمجابهه الشعارات القومية التي كانت ترفعها الأحزاب النازية في أوربا. وقد كان توقيع معاهدة ١٩٣٦ نتيجة لتهديد الفاشيين للمصالح البريطانية في أفريقيا والشرق الأوسط. في مصر والسودان كان للنازية تأثير واضح. كان حزب «مصر الفتاة » والذي كان له نفوذاً قوياً في مصر آنذاك، ينبني على أساس الايديولجية النازية، وكان يؤيد دول المحور علناً أثناء الحرب. الملك فاروق نفسه كان في البداية يتعاطف مع النازية. انقسم الأفندية السودانيين إلى قسمين حول هذا الموضوع.. بعض العناصر كانت تعتقد بأن تأييد ألمانيا وإيطاليا قد يجلب الاستقلال للسودان.

بل دعي الخريجون أحمد حسين رئيس حزب «مصر الفتاة»، وحضر

٢٢- السيد عبد الرحمن المهدي، «جهاد في سبيل السودان»، المطبعة الحكومية، الخرطوم، مأخوذة من بشير محمد سعيد... ص٢٠.

للسودان كي يدافع عن أفكاره النارية.

ظلت الإدارة البريطانية تحت قيادة ستيوارت سيميز تواصل سياستها المشجعة، خصوصاً بعد أن علمت أن الجيل الجيد من الخريجين والذي كان موالياً لمصر، قد أصيب بخيبة أمل من مواقف «الباشوات المصريين»، كما يقول عثمان حسن أحمد.

تأكد زعماء القبائل والقادة الدينيون من أن المؤتمر سيتكون، أرادوا ذلك أم لا. كما تأكدوا من أن الإدارة البريطانية قد سحبت منهم دعمها لصالح الأفندية؛ حيث كانوا أكثر نفوذاً منهم في تلك الفترة كما تيقنوا أيضاً بأنه إذا لم يجدوا لهم طريقاً في هذا المؤتمر فسيتلاشى نفوذهم. ولم يريدوا لهذا النفوذ أن يتلاشى.

بدأ السباق. أراد الجيل الجديد من الخريجين عزل الجيل القديم عن القادة التقليدين ولينضموا إلى طبقتهم وإلى مؤتمر الخريجين. أيضاً أرادوا إقناع الإنجليز بأنهم غير متطرفين، وأنهم فقط يبحثون عن الاعتراف بدورهم القيادي في القيام بالعمل الإصلاحي، لا التغيير الجذري. قام أحمد يوسف هاشم - رئيس تحرير مجلة «الفجر» - يدحض الاتهام القائل بأنهم مجرد أداة في يد الإدارة البريطانية، وأظهر بشكل غير مباشر موقف جماعته من هذه الإدارة. كتب يقول:

> «إذا قبلت الحكومة النقد الذي تقدمه لها وكانت متسامحة، عليك أن تسألها لماذا قبلت هذا النقد؟ لقد قبلوا نقدنا لأنه كان موضوعياً وبناءً، ولأن مداخلنا للقضايا عملية وليست عاطفية»[٢٣].

٢٣- مجلة «الفجر»، الجزء ١١، العدد السادس، ١٩٤.

الجيل الجديد والمعسكرات الأخرى - خصوصاً الأبروفيين - والذين كانوا معادين للبريطانيين قبل المؤتمر، بدأوا في تهدئة مواقفهم وأظهروا بعض الصداقة للإنجليز. وضح إسماعيل العتباني في مقابلة تمت معه، كيف استقبلوا الرسميين البريطانيين واحتفوا بهم في نادي ود مدني.

حاول السادة الاحتفاظ بالجيل القديم من الخريجين تحت عباءاتهم، وأن يصلوا إلى حل وسط مع الأفندية. قاوم الجيل الجيل هذا الاتجاه بشدة، ووعدوا الجيل القديم بإعطائه مواقع متميزة في المؤتمر، وذلك بهدف عزلهم عن القيادة التقليدية. يوضح إسماعيل العتباني في مقابلة تمت معه، كيف أن الأبروفيين وصلوا إلى اتفاق مع الجيل القديم بهدف عزلهم عن القادة التقليديين. يقول:

> «وضعنا - نحن الإبروفيون - اتفاقات مع قدامى الخريجين الذين كانوا يدعمون السادة، وبالتحديد مع إبراهيم أحمد الذي كان يدعم السيد عبد الرحمن وتلقي منه دعم في انتخابات النادي، وإسماعيل الأزهري الذي كان من أنصار السيد عبد الرحمن، ثم تحول بعد ذلك إلى السيد علي. اتفقنا معهما وكسبناهما إلى جانبنا ضد الطائفية في أول انتخابات للمؤتمر»[٢٤].

حاولت الحكومة السودانية خلق توازن بين السيد عبد الرحمن - والذي أصبحت شخصيته تتبلور كقائد قومي - والسيد علي الميرغني، والذي كان نفوذه وسط الأفندية أقل من نفوذ السيد عبد الرحمن. هذا من جانب - ومن الجانب الآخر، كانت الحكومة تراعي ألا يدفع تشجيعها للأفندية، إلى تطور حركتهم وتصبح حركة شعبية مثل حزب «الوفد» في مصر، أو مثل حزب المؤتمر

٢٤- أحمد خير.. ص٨٤.

الهندي، والذي كان الخريجون يترسمون خطاه. كان الرسميون البريطانيون - بما فيهم الحاكم العام - يحاولون بناء علاقات شخصية وصداقات مع الأفندية. نجح السير ستيوارت سيميز إلى حد بعيد في اكتساب ثقة الأفندية قبل وبعد المؤتمر. وضح هذا جلياً في العدد الخاص الذي أصدرته مجلة «المؤتمر» (لسان حال المؤتمر) بمناسبة رحيله. قامت المجلة بالثناء عليه ولحكمه البلاد بسياسات مبنية على أساس تحديث التعليم.

بريطانيون آخرون كانت لهم صداقات قوية مع الجيل القديم من الخريجين، يقال بأنهم هم الذين اقنعوا هذا الجيل بالتعاون مع الجيل الجديد في مسألة المؤتمر. مستر ريد Reid - مفتش أمدرمان في ذلك الوقت - كان معروفاً بصداقاته القوية مع قدامى الخريجين أمثال أحمد عثمان القاضي، الدرديري محمد عثمان، وأحمد السيد الفيل. ويعتقد بأنه هو الذي قام بإقناع أحمد السيد الفيل بالرجوع للنادي بعد أن تركه في استقالة جماعية قدمتها جماعة الختمية كنوع من الاحتجاج.

ويقال بأن الحكومة السودانية كانت تعمل على خلق لوبي لمساندة أحمد عثمان القاضي ليكون رئيساً للمؤتمر، لأنه كان معروفاً عنه الاعتدال والحياد وكان بجانب ذلك يلقي احتراماً شديداً وسط الخريجين.

كانت الحكومة المصرية ترتاب في مسلك الإدارة البريطانية تجاه مؤتمر الخريجين، وكانت تنوى عزل السودان عن مصر، ولذلك دخلت في السباق لكسب ود الخريجين.

في مثل هذا الجو تمت الدعوة لاجتماع الخريجين في فبراير ١٩٣٨، في إجازة عيد الأضحى. حضر الاجتماع ١,١٨٠ خريجاً رأس الاجتماع إسماعيل

الأزهري. تمت مناقشة الدستور والذي أعدت مسودته لجنة تحضيرية مكونه من: إسماعيل الأزهري، مكي شبيكة، إسماعيل عثمان صالح، أحمد محمد يس، علي محمد أحمد، يحي الفضلى، عبد الله ميرغني، عثمان شندي، عبد الماجد أحمد، مدني محمد حسن، محمد عثمان ميرغني وجمال محمد أحمد.

تمت إجازة الدستور وسط جو عاصف من النقاش، هدد بانفضاض الاجتماع. نجح الاجتماع نتيجة لنزعة الأفندية الوسطية وتصميمهم على بناء جسم واحد، بالرغم مما يسمونه بـ«الخلافات الايدولجية». تم القيام بعدة تعديلات في الدستور، وتم انتخاب لجنة مكونة من ٦٠ شخصاً بعد العديد من المناقشات والمساومات. كان على اللجنة انتخاب ١٥ شخصاً ليكونوا أعضاء اللجنة التنفيذية.

وصف أحمد خير بدقة، الحلول الوسطي التي سادت أجواء الاجتماع:

> «لم تخضع انتخابات اللجنة إلى أي قواعد حسابية في التمثيل كانت الفكرة هي حشد كل الذين يمكن الاستفادة منهم والذين يجب تفادي شرهم يجعلهم معنا في المؤتمر. وما أدي إلي وجود الجيل القديم من الخريجين، إما للتقاليد التي دائماً تحترم الكبير، أو لأن بعضهم كان يكتسب الثقة. على أي حال كان لنتيجة الانتخابات ايجابياتها وسلبياتها و احدة من هذه الايجابيات هي أنها اكتسبت ثقة الحكومة في المؤتمر، وحمته من القمع والمؤامرات. وذلك لأن الحكومة تعتبر الجيل القديم من الخريجين ضماناً لها»[٢٥].

إذا اعتبرنا أحمد خير من المتطرفين، فسنجد في كلامه هذا وخصوصاً في

٢٥- أحمد خير..ص٣٥

تركيزه على ثقة الحكومة في الأفندية، ملامح تطلعات الأفندية الجديدة. ويتضح جلياً بأن الأفندية بكل اختلافاتهم، كانوا جميعاً متفقين على شيء واحد، وهو الوحدة حتى يظهروا للبريطانيين بأنهم طبقة «تستحق ثقة الحكومة».

ظهرت هذه الرغبة بصورة أوضح عندما ناقش المؤتمر في اجتماعه التأسيسي، العلاقة بينه وحكومة السودان كان واضحاً في تلك المناقشة أن المؤتمر كان حريصاً على تأسيس تفاهم وعلاقة قوية مع حكومة السودان. المناقشة الساخنة والتي كادت أن تفض الاجتماع، دارت حول هل من الضروري إخطار الحكومة رسمياً بقيام المؤتمر أم لا؟ أغلبية الخريجين كانوا مع إخطار الحكومة، حتى لا يتم اعتبارهم جمعية سرية بل وإن بعضهم هدد بالانسحاب من الاجتماع، إذا لم يتم إخطار الحكومة.

مناقشة هذه القضية في رأيي، ليست أكثر من رغبة المؤتمر في تأكيد ضرورة قبول الحكومة الرسمي للمؤتمر. وكان ذلك يعني – في رأيي– التأكيد للحكومة، بأن الأفندية لا يريدون عمل أي شيء من وراء ظهرها أو بدون موافقتها. وأعتقد بأنه حتى الذين رفضوا إخطار الحكومة، لم يفعلوا ذلك لأنهم كانوا يريدون مواجهة بين المؤتمر والحكومة. كان يعلمون بأن الأمر لا يزيد عن كونه مسألة شكليات، وأن الحكومة تعلم سلفاً بقيام المؤتمر، بل وتبارك ذلك. إذ كيف يجتمع ١٨٠ , ١ موظفاً حكومياً بدون علم الحكومة؟

أدت الصلات غير الرسمية بين المؤتمر والحكومة إلى اعتراف الحكومة غير الرسمي بالمؤتمر، حدث ذلك حتى قبل قيام المؤتمر رسمياً. أوضح ذلك تقرير للمخابرات:

«من الممكن الآن إعطاء إجابة عامة حول آراء بعض المبادرين في

قيام المؤتمر. أولاً اعترف هؤلاء بأنهم لا يملكون تفويضاً بتمثيل كل البلاد. وليست لهم أي نوايا للتقدم للحكومة بطلب رسمي للاعتراف بالمؤتمر. وعليه فأن المؤتمر، أو بالأحرى اللجنة التنفيذية التي سيتم انتخابها، ستمثل فقط طبقة الخريجين. حتى في تلك الحدود، هم لا يطلبون وضعاً رسمياً. كل ما يرغب فيه الخريجون ويطلبونه من الحكومة هو الاعتراف غير الرسمي بلجنة المؤتمر، باعتبارها مؤهلة للحديث في قضايا الخريجين العامة»[٢٦].

وفي ختام التقرير:

«هم يقدمون لجنتهم باعتبارها مجلساً استشارياً محدوداً وغير رسمي، باعتبار أنه سيتمخض عنه مجلساً استشارياً رسمياً ومعترفاً به. العديد من المبادرين يعتبرون اللجنة أيضاً ممثلاً لمصالح الخريجين العاملين في المصالح الحكومية وكمبادرة لوضع برنامج للإصلاح الاجتماعي»[٢٧].

عموماً وافق المجتمعون على الإخطار الرسمي للحكومة بقناعة - في اعتقادي - كل الخريجين، حتى أولئك الذين اعترضوا في البداية.

عمل القادة الدينيون بحماس لدعم موقف شوقي الفيل في جهده لأن يكون للسادة موقفاً في المؤتمر. تعطينا عفاف أبو حسبو وصفاً لتدخلات «السياسة القديمة»:

«كانت العصبة (مجموعة الشنقيطي - من أنصار المهدي)، لم تهدأ

٢٦- Misc/1/98 Sudan Monthly Intellegence Summary, No.48, CRO, Khartoum.

٢٧- Ibid.

حتى آخر لحظة وكانت تعمل في جمع الأصوات (عن طريق قائمة تدور حول المجتمعين (كان تعين أحمد خير (بصورة علنية)، عبارة عن حركة مضادة لأن التصويت السري كان يشجع تلك الاتجاهات (السياسات القديمة) لأنه في التصويت العلني، لا يستطيع أي أحد أن يوضح علناً ولائه والتزامه وهذا أمر مدان من الجميع»[٢٨].

على الرغم من أن الجيل الجديد، كان يعتقد بأن حملته ضد الطائفية، والتي خصصت لها مجلة «الفجر» أغلب صفحاتها، قد نجحت، إلا أنهم اكتشفوا أنه - بالرغم من كل مجهوداتهم- إلا أن نفوذ الطائفية كان واضحاً لدى الجيل القديم، والذين كان مشاركتهم ضرورية لكسب ثقة الحكومة. الصعوبة كانت تكمن في التعامل مع الفيل وشوقي، إذا أرادا الترشيح لمنصب الرئيس- التف الجيل الجديد حول إسماعيل الأزهري، والذي كان في ذلك الوقت قد فارق معسكر السيد عبد الرحمن، ولم يتعاون بعد مع السيد علي الميرغني. يعزي حسن أحمد عثمان، مفارقة أزهري ومعه جماعته الأشقاء، السيد عبد الرحمن، كان لأسباب شخصية بحته:

«أحياناً تحدث المعركة في المؤتمر أشكالاً غريبة. لعبت العداءات الشخصية دوراً كبيراً في المعارك. الأشقاء والذين كانوا أداة في أيدي المهديين في معارك النادي، اتخذوا موقفاً مغايراً وانضموا للمعسكر المعادي للمهديين، نتيجة لعدم توافق شخص صغير»[٢٩].

كسب أزهري معركة الرئاسة بأغلبية هائلة. وعلى الرغم من أن هذه

٢٨- Afaf Abu Hasabo, «Factian of Conflicts in the Sudanese Nationalist Movement».

٢٩- Graduate College Publications, Khartoum, P. 72.

النتيجة كانت تبدو وكأنها هزيمة للطائفية، والتي كان عدد أصوات ممثليها يقل بـ٣٠٠ عن الأصوات التي نالها الأزهري، ولكن اتضح مؤخراً - كما تقول عفاف أبو حسبو- في قراءتها لأحد تقارير المخابرات:

«... نجاحه الباهر كان أساساً نتيجة لدعم الجيل الجديد من الخريجين، ولكنه أيضاً كان نتيجة لانقسام الأصوات، حيث صوت المهديون والمراغنة لأزهري، حتى لا يكون الفائز من المعسكر المناوئ»[٣٠].

كان دستور المؤتمر «معمماً»، كما يصفه أحمد خير. كما كان أيضاً مختصراً يتكون من ٦ مواد هي: الاسم، الأهداف، العضوية، الجمعية العمومية السنوية، المجلس الستيني والقسم.

سأهتم هنا بمادتين، أعتقد بأنهما الأهم وبطريقتين:

الأولى أنهما تعكسان تطلعات الأفندية ورغبتهم العارمة في توحيد طبقتهم، لتبدو وكأنها الممثل الوحيد للشعب السوداني والمعترف بها والمقبولة من جانب حكومة السودان، ومن جانب كل الجهات ذات النفوذ.

الثانية، لأنهما يعكسان بأن الوحدة الظاهرية لهذه الطبقة، لازالت تتخللها ظواهر قوية للولاءات المتناقضة. في غياب المفاهيم القومية الواضحة، كانت طبقة الأفندية تحاول توحيد نفسها في إطار واحده من الصديقتين: «مع مصر» أو «مع بريطانيا» أي «وحدة وادي النيل» أو «السودان للسودانيين».

٣٠- Afaf Abu Hassabu, Ibid.

المادتان واللائي أهتم بها المؤتمر وأعضاء المؤتمر واللائي سأهتم بها أنا أيضاً بالإضافة إلى نذر الحرب بين شريكي الحكم الثنائي، يعكسان الحل الوسط بين «مع مصر» أم «مع بريطانيا»، للوصول إلى وحدة ومن ثم هيمنة هذه الطبقة. غياب المفاهيم القومية الواضحة، وانعدام ايديولجية محددة، سمح بالمساومات والتي ظهرت في روح الدستور - كما سنرى - وكما عبر عنها مؤخراً إسماعيل الأزهري في تصريحه لأحد الصحفيين. حيث قال:

«إذا أصبح السودان مملكة، سأكون الملك، وإذا أصبح السودان جمهورية، سأكون رئيس الجمهورية، وإذا اتحدنا مع مصر سأصبح رئيس الوزراء»[٣١].

وكما كان أزهري يفكر في أهدافه هو بغض النظر عن الوسائل مثله أيضاً كانت تفكر طبقة الأفندية.

حدد الدستور أهداف المؤتمر بأنها: «تطوير الرفاه العام للبلاد وللخريجين». وصف بشير محمد سعيد هذه الجملة المصاغة بعناية بأنها:

«مشبعة بأعلى وأكبر المعاني»[٣٢].

وكانت بالفعل تعبر عن نفس ما كانت تقوله الحكومة السودانية، منذ أول معاهدة للحكم الثنائي وحتى معاهدة ١٩٣٦، وهو نفس المعنى الذي وصفه السيد عبد الرحمن بأنه غامض عند مناقشته لبتلر، عند زيارته لإنجلترا.

ولكن بشير محمد سعيد كان على حق حين وصفها بأنها:

٣١- Ibid, P.74

٣٢- Peter Woodword, Condominium and Sudanese Nationalism, London 1979, P.44.

«أغلقت الباب في وجه الحكومة، أمام أي اعتراض مبرر على المؤتمر»[٣٣].

ببساطة لأنها اتفقت مع الخط السياسي للإدارة البريطانية، والتي استخدمت نفس التعبير «رفاه البلاد». كان الخريجون متأكدين من أن أهداف المؤتمر لم تحتو على إشارة لمسألة معارضة الإدارة. على الرغم من النقاط الأساسية التي طالبوا بها من قبل كانت لها علاقة بالحكم وتقرير المصير، إلا أنها لم تذكر ذلك إطلاقاً في الدستور. هنا كان الأفندية أكثر محافظة من السادة، وبالذات السيد عبد الرحمن والذي سافر لإنجلترا للاحتجاج.

أما بالنسبة للعضوية، فإن الدستور حدد بأن المؤتمر:

«سيكون مفتوحاً أمام كل خريجي المعاهد السودانية، ذات المستوى الأعلى من مرحلة الأساس. أما عضوية السودانيين الذين تلقوا تعليماً في الخارج، فإن اللجنة التنفيذية هي التي تقرر حولهم على ألا يكون سن العضو أقل من ١٨ عاما»[٣٤].

إذا وضعنا في اعتبارنا حقيقة أن أعداد كبيرة قد تخرجت في ذلك الوقت من المعاهد المصرية، فسنجد بأن هذه المادة تتفق مع الخط البريطاني الذي يود أن يحد من عددية الأعضاء الموالين لمصر. هذا من جانب، بينما من الجانب الآخر هندرسون Henderson يشير إلى:

«ثغرة التلاعب مستقبلاً في الدور الانتخابي»[٣٥].

٣٣- بشير محمد سعيد... ص ٢٣.

٣٤- نفسه.

٣٥- Mis/1/98 English Translation of the conistiatian. Cited Afaf....P.87.

بمعنى آخر فإنه يمكن للجنة التنفيذية أن تقرر حول العناصر التي يمكن أن تمنحها العضوية سيضمن هذا في تلك الظروف وجود عناصر أقدم وأكثر اعتدالاً لتهيمن على اللجنة، ولا يستطيع الجيل الجديد إزاحتها. الأمر الذي لم يكن ليحدث لو تم استيعاب الخريجين من مصر، والذين هم بالضرورة موالين لمصر.

أما بخصوص الخطاب والذي قررت الجمعية العمومية للمؤتمر إرساله لحكومة السودان (بعد نقاش مستفيض)، يقول أحمد خير:

«بعكس الدستور، كان الخطاب تفصيليا ودبلوماسيا - وطبقا لمن انتقدوه - أعطى السكرتير الإداري الفرصة ليضع حدودا لأنشطة المؤتمر ويتجاهل الدستور المعمم»[٣٦].

كان الخطاب الموجه للسكرتير الإداري مكتوباً بلغة واضحة، حيث ذكر بأن الخريجين قد عقدوا هذا الاجتماع «برغبة جادة للتعاون مع الحكومة»[٣٧]. وذكر بوضوح:

«ليس من أغراضنا تحت أي ظرف من الظروف - إحراج الحكومة، أو القيام بأي أنشطة تتناقض مع سياستها»[٣٨].

ومضى الخطاب ليؤكد بأن رغبة الأفندية لا تتعدى حدود الوصول إلى حالة من التفاهم المتبادل والتعاون مع حكومة السودان في إطار سياستها:

«أغلبيتنا من موظفي الخدمة المدنية الذين يتفهمون تماما التزاماتهم

٣٦- Henderson, cited Afaf...Ibid.

٣٧- أحمد خير، «كفاح جيل»، الدار السودانية، الخرطوم، ص ٨٤.

٣٨- بشير محمد سعيد...ص ٣٤.

في هذا الصدد، ولكن لاننا نشعر بتعاطف الحكومة مع وضعنا الخاص باعتبارنا العناصر الوحيدة المتعلمة في البلاد، والمسؤوليات التي يضعها هذا الواقع على أكتافنا. نجد أنفسنا مضطرين بدافع هذا الوضع، أن نساهم بتقديم أفكارنا وجهدنا للعمل على رفاه وتقدم البلاد بشكل عام»[٣٩].

على الرغم من أن فكرة المؤتمر كانت تهدف إلى خلق طبقة موحدة من الأفندية، لتحل محل القادة الدينيين باعتبارهم متعاونين مع الاستعمار! إلا أن أول خطاب أرسله المؤتمر للحكومة، يعكس بأن الخريجين تعلموا من اجتماعهم الأول بأن الوحدة ليست سهلة وكذلك هزيمة الطائفية. بدلاً من الانهزام، ظهرت الطائفية وهي أكثر قوة - يشير الخطاب إلى أن الخريجين

«لا يطالبون بأي وضع، يمكن أن يؤثر على أوضاع العناصر الأخرى»[٤٠].

نجح الأفندية - كما تقول عفاف أبو حسبو فقط:

«في عرض لوحة زائفة للوحدة»[٤١].

هيمن الجيل القديم من الخريجين على لجنة الخمسين في السنة الأولى للمؤتمر. من جانب أثر ذلك على تمثيل الطائفية، ومنع الأفندية من الظهور كطبقة موحدة تحل محل الطائفية. من الجانب الآخر احتفظوا بالمؤتمر في حدود المنظمة التي صممها لها الدستور والتي وافقت عليها الحكومة.

٣٩- نفسه.

٤٠- نفسه.

٤١- Afaf....P.89.

حدث التغيير بعد نشوب الحرب العالمية. على الرغم من أن المؤتمر عبر عن دعمه للحكومة والدول الديمقراطية في حربها ضد النازية والفاشية، إلا أن المناقشات امتدت إلى قضايا لم تكن موجودة في الخطاب الذي أرسله المؤتمر للسكرتير الإداري في سبتمبر ١٩٣٩. كانت الآراء الجديدة عبارة عن مواقف إيجابية وسلبية تجاه النازية والفاشية وكانت إما «مع مصر» أو «مع بريطانيا». كانت هنالك آراء قوية وسط العناصر الموالية لمصر، تدعو إلى مناصرة ألمانيا، لأن أنتصار ألمانيا على الحلفاء سيؤدي بالضرورة إلى طرد البريطانيين من وادي النيل. كانت هذه الفكرة جذابة بالنسبة للعناصر الموالية لمصر والتي كانت متأثرة بالتيارات النازية في مصر، وعلى رأسها «حزب مصر الفتاة»، والذي تمت دعوة رئيسة إلى نادي الخريجين في ود مدني، ليشرح ايديولجية وأهداف حزبه، كجزء من النقاش الذي كان يحتدم وسط الخريجين آنذاك.

كانت العناصر الموالية لمصر منقسمة إلى عدة اتجاهات: الاتجاه الأول كان يدعم ألمانيا، لأن السلطات المصرية- بما فيها الملك فاروق نفسه- أبدت في مرحلة ما، تعاطفاً مع ألمانيا. وآخرون قبلوا بشعارات حزب «مصر الفتاة» على أساس مفهوم «وحدة وادي النيل» المهم للقومية. من ضمن العناصر الموالية لمصر كان الأبروفيون والذين كانوا في حيرة من أمرهم. فمن جانب كانوا مع مصر، ومع الاتجاه العربي/ الإسلامي ولكنهم كانوا- من الجانب الآخر- معادين لعدوانية النازية بحكم مواقفهم الثقافية. ثم هنالك جانب آخر للمفارقة التي كانوا يعيشون فيها، فهم كانوا يدافعون عن الأفكار اللبرالية والفابية المنادية بالعدالة الاجتماعية، وبالتالي كان يحتقرون ديمقراطية الأوباش، التي كانت سائدة في الدول الديمقراطية الغربية. في النهاية وجد بعضهم في النازية نظرية للنخبة (من ناحية عنصرية وثقافية).

(انظر آراء أحمد خير حول الديمقراطية وآراء حسن أحمد عثمان حول النزعة المتعالية للسكان من أصل عربي في شمال السودان، فيما ذكرناه سابقاً في هذا الكتاب).

وفي الأخير انتهت المناقشات والحوارات بضرورة مساندة الحلفاء، ولكن وجهات النظر المنادية بذلك كانت متباينة.

الكل دعم الحلفاء، ولكن كانت لكل مجموعة وجهة نظرها المختلفة. البعض اتبع مصر حين تحولت من مساندة النازية إلى مساندة الحلفاء. وآخرين - أساساً الابروفيون - جمعوا معلومات حول ممارسات قوى المحور، وخصوصاً القوات الايطالية في أثيوبيا المجاورة. ومحاولاتها التقدم غرباً نحو السودان. وآخرون عملوا بالمثل السوداني «جناً تعرفوا ولا جناً ما تعرفوا».

يعطينا إسماعيل الأزهري سرداً لهذه المناقشات، يقول:

«شهدت الفترة الثانية للمؤتمر نشوب الحرب. أثقلتنا الحرب بهموم عظيمة حول مستقبل بلادنا. كنا نعلم بأن إيطاليا تفعل ما وسعها لضم السودان لحيازتها. رأينا كيف غزت جارتنا أثيوبيا في الثلاثينات، على الرغم من كل احتجاجات العالم، وعلى الرغم من أن أثيوبيا لم تكن فقط دولة مستقلة، وإنما كانت أيضاً عضواً في عصبة الأمم. كنا نعلم بأن طموحات موسيليني لا حد لها. لم يكن قلقنا نابعاً فقط من رغبتنا العارمة في الديمقراطية وكرهنا للفاشية، وإنما أيضاً من الخوف من أن تكون بلادنا هدفاً للدول الاستعمارية. ولذلك ما أن بدأت الحرب، حتى اجتمعت اللجنة التنفيذية للمؤتمر لكي تناقش الوضع.

اتفقنا جميعاً على ضرورة الدفاع عن البلاد. قررنا إرسال خطاب

للحكومة نعلن فيه رغبة المؤتمر في الدفاع عن السودان ضد أي مخاطر يمكن أن يتعرض لها. تطوع الكثير من أعضاء المؤتمر في وحدات الدفاع المدني الطارئة للدفاع عن السودان ضد الخطر الايطالي.

كان من رأي البعض ألا نأخذ أي جانب في الحرب. قالوا بأن الشعوب المقهورة لا دخل لها بالصراع بين القوى الاستعمارية ولذلك علينا الابتعاد عنهم جميعاً. الآخرون نظروا للمسألة من زاوية مختلفة قالوا انه من الخطأ - من وجهة نظر قومية - أن نقف متفرجين وبلادنا تتعرض للغزو من غزاة طموحين. على الرغم من رغبتنا في الدفاع عن بلدنا كانت حقيقية إلا إن مشاعرنا كانت ضد الاستعمار، مهما كان نوعه. كنا نكره الاستعمار البريطاني الذي يهيمن علينا، كما نكره الاستعمار الايطالي الذي يهددنا. ناقش الخريجون مسألة قوة دفاع السودان. هل يجب عليها الاشتراك في الحرب ضد العدوان الايطالي، أم لا؟ كان هناك شبة اتفاق على ضرورة دعم قوات دفاع السودان في دفاعها عن البلاد، بشرط ألا يتجاوز نشاطها حدود هذه المهمة»[٤٢].

في الفترة ما بين بداية الحرب والعام ١٩٤٢، كان النشاط السياسي للمؤتمر يتزايد. المصريون والذين كانوا حتى نشوب الحرب يعتبرون المؤتمر أداة بريطانية، بداؤا يضعون ثقل مساندتهم للسيد علي الميرغني والجيل الجديد من الخريجين والذين جددوا شعار عدم التعاون مع حكومة السودان وشعر الإنجليز بأن الأفندية ليسوا طبقة متحدة وقوية كما يجب، مع ملاحظة الدور

٤٢- إسماعيل الأزهري.

المتزايد لحركة الجيل الجديد في العمل السياسي وخصوصاً أولئك الموالين لمصر. لذلك بدأ الإنجليز في التحول من التحالف مع المؤتمر للتحالف مع السيد عبد الرحمن لمواجهة السيد علي، والذي أصبح رمزاً وطنياً بالنسبة للجيل الجديد، وهذا يدفع لتقوية النفوذ المصري.

تستعرض عفاف أبو حسبو الوضع في السودان عام ١٩٤٢:

«ما أن أصبح المؤتمر سياسياً بصورة واضحة، حتى بدأت الأجنحة الرئيسية فيه تكشف عن تحالفاتها السياسية، وخصوصاً الصراع بين الجيلين القديم والجديد. وبدأ كل جيل يبحث عن دعم الطائفية. كانت الطائفية تنشط عند انتخابات المؤتمر»(٤٣).

شهد العام ١٩٤٠ أول مواجهة بين المؤتمر وحكومة السودان. فشل المؤتمر في أن يصبح جسماً موحداً ايديولجياً وسياسياً، وفي أن تكون له مفاهيم واضحة حول القومية ورؤية واضحة لمستقبل البلاد. لذلك تراجع إلى العهد القديم: «مع المصريين» أم «مع البريطانيين» أي «وحدة وادي النيل» أم «السودان للسودانيين». بالطبع حدثت بعض التعديلات في هذين الشعاريين (ما أدخله الابروفيون من تعديل: السيادة في إطار وحدة وادي النيل، والطابع العربي/ الإسلامي لفكرة السودان للسودانيين، والذي أضافته مجلة الفجر).

نجحت العناصر الموالية لمصر في السيطرة على المجلس الستيني في ذلك العام، كما نجحت في فرض قراراتها على لجنة الـ١٥. في فبراير من نفس العام زار رئيس الوزراء المصري علي ماهر السودان، نظم المؤتمر استقبالاً هائلاً لماهر والوفد الذي يرافقه.

٤٣- Afaf....P.112.

أقام نادي الخريجين حفل شاي كبير بهذه المناسبة. في هذه المناسبة تحدث مندوبو الجيل الجديد من الخريجين، والموالين لمصر- والذين كانوا مهيمنين على النادي -، وأكدوا لعلي ماهر بان شكوكهم السابقة حول المؤتمر كانت بغير أساس، وأن النادي ليس لافتة للبريطانيين. وأخبروه بأنهم يؤيدون مصر وينتظرون دعمها. تحدث ممثلهم نصر الحاج علي وقال:

«السودان والذي يرتبط بمصر بأواصر المحبة والأخوة، تغمره السعادة وهو يرى شخصكم ووفدكم الكريم. مصر التي ألهمت الشرق وضربت مثالاً في النهضة. مصر والتي تعمل على استعادة مجدها. مصر التي تعطي الأمم الفتية أروع مثال في بناء فخرها القومي وكرامتها... نرى تكريمهما في هذا الاجتماع»[٤٤].

القي العديد من الشعراء قصائد في تمجيد مصر وعلي ماهر، كان منهم علي نور (شاعر المؤتمر) وحسين منصور. كانت بعض الأبيات الشعرية مكتوبة بخط كبير ومعلقة على الحائط وضعت اللافتات في كل مداخل النادي. مكتوباً عليها:

سياستكم بعون الله

ستجعل من بلدنا بلداً واحداً

تسوده المحبة والسلام

تكلم طلعت حرب باسم علي ماهر، وأكد على أهمية علاقات المحبة والصداقة التي تسود البلدين واللذان يجري في عروق أهليهما دم واحد.

على الرغم مما كانت تحمله هذه الاحتفالات وتبادل المشاعر من

٤٤- نصر الحاج علي، مأخوذ من بشير... ص٤٤/ ٤٥.

نذر الخطر للحكومة السودانية، إلا أنها لا تساوي خطورة، المذكرة التي بعثها المؤتمر إلى رئيس الوزراء المصري، والتي تضمنت هذه المطالب الخطيرة:

١/ يجب على مصر أن تهتم أكثر بجنوب السودان وأن تشجع الجمعيات الخيرية المصرية والمؤسسات الدينية، على بعث إرساليات دينية لنشر الإسلام واللغة والثقافة العربيتين، حتى يكتسب الجزء الجنوبي من البلاد ثقافة إخوته في الشمال.

٢/ على الحكومة المصرية والشعب المصري أن يبديا استعدادهما لتطوير المعهد العلمي (الإسلامي).

٣/ على الحكومة المصرية أن تدعم مالياً «ملجأ القرش» للمساعدة في نشر التعليم التقني ومساعدة الفقراء بشكل عام.

٤/ على المنظمات الخيرية المصرية أن تبذل ما في وسعها لبناء مستشفي امدرمان وأن ترسل أكبر عدد ممكن من الأطباء النساء والرجال لمساعدة المرضي في السودان.

٥/ أن يستثمر الرأسماليون الأفراد والمؤسسات أموالهم في السودان بهدف تنمية الاقتصاد السوداني.

٦/ على الشعب المصري تأسيس مكتبة عربية، تحتوى على الكتب والمراجع باللغة العربية لتقوية الصلات الثقافية بين البلدين الشقيقين.

كانت هذه المذكرة عبارة عن لحظة تحول في علاقة المؤتمر بالحكومة. أصبحت المواجهة بين المؤتمر والحكومة أمراً محتوماً. وكان يبدو أن الجيل

الجديد من الخريجين قد فقد الأمل والثقة في حكومة السودان، وبدأ في التحول للحكومة المصرية والقومية المصرية. عند حلول عام ١٩٤٢، كان الوضع في المؤتمر - كما تصفه عفاف أبو حسبو:

«الأزهريون ضد جماعة إبراهيم أحمد. جناح أزهري يسنده السيد علي ومصر والعناصر الشابة من الخريجين»[٤٥].

غيرت مصر تماماً من موقفها من المؤتمر بعد زيارة علي ماهر بدأت الحكومة المصرية، ومعها الحركة القومية المصرية، في ممارسة الضغوط على أنشطة المؤتمر. واستغلت الحكومة المصرية الاتجاهات العربية/ الإسلامية لدى الجيل الجديد - خصوصاً الابروفيين - تم دعم المراغنة والأشقاء بمختلف الطرق والأساليب وبالمنح المالية الضخمة من أجل «وحدة وادي النيل».

وكانت التقارير الحكومية الرسمية تسميهم «المتطرفين». الجناح الثاني كانت تدعمه الحكومة السودانية والسيد عبد الرحمن كانوا ينادون بالتغيير الدستوري التدريجي وأخير الاستقلال.

حدثت مواجهة كبرى بين المؤتمر وحكومة السودان، عندما أرسلت اللجنة التنفيذية للمؤتمر - والتي كان يسيطر عليها الجيل الجديد - مذكرة للحاكم العام تحتوي على ١٢ مطلب سياسي، في هذه المذكرة أعلن المؤتمر عن نفسه، ليس كمنظمة خيرية (كما يقول الدستور)، وإنما كجسم سياسي يملك الحق لتمثيل الأمة طالبت المذكرة بالآتي:

١/ يجب أن يمنح السودان - بكل حدوده الجغرافية - فوراً بعد نهاية

٤٥- Afaf....P.92

الحرب، حق تقرير المصير.

٢/ يجب تكوين مجلس تشريعي سوداني ليقرر في الميزانية والقوانين.

٣/ يجب تكوين مجلس للتعليم العالي، تكون أغلبيته من السودانيين لتطوير السياسات التعليمية ويجب أن تكون لهذا المجلس ميزانية لا تقل عن ١٢٪ من المنصرفات القومية.

٤/ يجب أن تكون السلطات التشريعية مستقلة ومنفصلة عن السلطة التنفيذية.

٥/ أن يتم إزالة قانون «المناطق المقفولة»، وأن يسمح للشماليين بالسفر لجنوب السودان بدون قيود، وأن يسافروا أيضاً للمناطق الأخرى التي تسكنها عناصر من أصل زنجي مثل جنوب الفونج، جبال النوبة ودارفور والتي ظلت مقفولة بموجب القانون لأكثر من خمسين عاماً.

٦/ إصدار قانون يقوم بتعريف الجنسية السودانية.

٧/ إيقاف الهجرة، باستثناء الذين منحوا هذا الحق بموجب معاهدة ١٩٣٦م.

٨/ ألا يتم تجديد عقد مشروع الجزيرة.

٩/ أن يعطى السودانيين الفرصة للمشاركة الحقيقية في إدارة البلاد وأن يسمح لهم بملء الوظائف العليا في الحكومة.

١٠/ أن تتاح للسودانيين موارد الأرض التجارية والزراعية والصناعية.

١١/ إجبار الشركات والمؤسسات الأجنبية على توظيف إعداد محدده من السودانيين.

١٢/ إيقاف المساعدات والدعم المالي لمدارس الإرساليات المسيحية وأن يكون المنهج الدراسي في الجنوب شبيهاً بالمنهج في الشمال.

لم تحتاج الحكومة السودانية - ولا أي مراقب ذكي - إلى معرفة أن هذه المطالب مبالغ فيها وتعبر عن طموحات وتطلعات الخط العربي السياسي في السودان. حتى الحكومة المصرية نفسها في كل مفاوضاتها مع بريطانيا- بما في ذلك مفاوضات ١٩٣٦، والتي كانت فيها الحكومة البريطانية مضطرة لتقديم تنازلات- لم تتقدم بمثل هذه المطالب غير المقبولة. أغلب هذه المطالب كانت مستوحاة من المطالب التي كانت قد تقدمت بها اللجنة التنفيذية لعلي ماهر والتي لم تضيع الحكومة المصرية وقتاً في النظر فيها، لما تتطلبه من منصرفات مالية. المال كان يتدفق في أيادي المراغنة والأشقاء. صاحب علي ماهر في رحلته للسودان طلعت حرب - الاقتصادي المصري - الأمر الذي ساعد العناصر الموالية لمصر في الانهماك في العمل التجاري والمالي. وتم إرسال معلمين ودعم مالي للمعهد العلمي، وتمت عدة أنشطة ثقافية مصرية في السودان. وزار السودان كتاب مصريون بارزون بحجم العقاد، علي الجارم، حسين مخلوف وحافظ جلال، واشتركوا في الأنشطة والمهرجانات الثقافية.

تصف فاطمة شداد بعض جوانب هذه الأنشطة:

«عندما زار رئيس الوزراء المصري السودان، نظم المؤتمر العديد من الاستقبالات والمهرجانات. تم تبادل الكلمات المدهشة. تكلم طلعت حرب باسم الوفد المصري، كما ركز على الأخوة والعلاقات التي تربط بين البلدين. وتدفقت للسودان الجرائد والمجلات المصرية التي كان ممنوعة بعد أحداث ١٩٢٤. كان لأعضاء مؤتمر الخريجين - وبالذات جمعية ود مدني- علاقات قوية بالمثقفين

المصريين وبالجماعات المصرية الايديولجية والثقافية المختلفة».

في هذا الإطار قاموا بدعوة العديد من المفكرين والقادة المصريين ليتحدثوا في نادي ود مدني. أحد هؤلاء المتحدثين كان أحمد حسين رئيس حزب «مصر الفتاة». وكان للخريجين علاقات قوية بالكتاب المصريين مثل توفيق الحكيم والذي أرسل مجموعة أعماله لنادي ود مدني»[٤٦].

لكل ذلك لم يكن من المستغرب أن يكون رد فعل حكومة السودان عدائياً. خاطب السير دوجلاس نيوبولد، الرئيس - والذي كان شخصياً من أنصار التعاون مع الحكومة، إلا أنه كان مدفوعاً من لجنة الستين لإرسال هذه المذكرة - كان خطاب سير دوجلاس عنيفاً. أخطر الرئيس بأن:

١/ حكومة السودان لا تسمح لأي شخص أو أي تنظيم أو أي جماعة، أن يناقش معها القضايا الدستورية، أو أن يقترح أي تغييرات دستورية.

٢/ هذه القضايا تقع في مجال اهتمام ومسؤوليات دول الحكم الثنائي وإذا ما حان الوقت لإحداث تغييرات أو مراجعة اتفاقية الحكم الثنائي، فإن الحكومة ستبحث عندئذ عن شخصيات مسؤوله من أصحاب الرأي من السودانيين. لا تقول الحكومة، لا باسمها أو باسم الحكم الثنائي بأنها ستستشير جسماً أو تنظيماً أو جماعة أو أفراداً معينين.

أشار سير دوجلاس لخطاب الاعتراف غير الرسمي الذي استلمه المؤتمر

٤٦- Fatma Shedad...P.21.

بعد تأسيسه، وإلى خطاب سابق منه بتاريخ ٢٠ أكتوبر ١٩٤٠. كتب يقول:

«أطلب منكم الرجوع إلى خطابي بتاريخ ٢٠ أكتوبر ١٩٤٠ والذي قلت فيه بأنه عندما يعتبر المؤتمر نفسه جسماً يمثل كل الشعب السوداني، أو عندما يحاول أن يتبدل إلى تنظيم سياسي قومي، فإن الحكومة ستكون مضطرة إلى إيقاف التعاون معه، بل وحتى يمكن أن تسحب اعترافها به»(٤٧).

أعلن المؤتمر عن نفسه، بأنه تنظيم سياسي قومي، ليس ذلك فقط، بل وأرسل مذكرة خطيرة، ولذلك كان المحتم:

«ألا يقبل صاحب السعادة الحاكم العام - تحت أي ظرف من الظروف- مذكرتكم، وعليه يعيدها لكم»(٤٨).

إرسال المذكرة ورد الحكومة عليها كان يعني بداية الحرب، ليس فقط بين المؤتمر وحكومة السودان، وإنما أيضاً بين الأطراف المختلفة. كانت حرباً بين المؤتمر وحكومة السودان، وبين شريكي الحكم الثنائي، وأيضاً بين القادة الدينيين: السيد عبد الرحمن المهدي والسيد علي الميرغني وأهم من ذلك كله كانت حرباً بين أجنحة المؤتمر المختلفة والتي يسند كل منها السادة وشركاء الحكم الثنائي.

كانت فكرة الأفندية عن المؤتمر - كما عبر عن ذلك أحمد خير - وكما ذكرنا من قبل - هي وحدة طبقة الأفندية باعتبارها طبقة فائدة في المجتمع، وبالتعاون مع حكومة السودان. كانت المعضلة هي أن الأفندية لم يتفهموا جيداً

٤٧- بشير...ص ٥٦.

٤٨- نفسه.

أبعاد المشكلة ولذلك لم يجدوا حلاً. إذ أن مجرد وجودهم وتطورهم كطبقة كان يعتمد على وجود حكومة السودان. بمعنى آخر؛ الأفندية يمكن أن يظهروا كطبقة فقط في إطار الدولة التي تعمل على أساس هياكل اجتماعية من الصعب تصنيفها باعتبارها طبقات اجتماعية صلدة.

على الرغم من أن الحكومة أدخلت - من خلال مشروع الجزيرة - أساليب جديدة للإنتاج، خلخلت البنية القبلية التقليدية إلا أنها لم توصل البلاد إلى هياكل اقتصادية واجتماعية جديدة. الإشارة «المجازية» لبعض القطاعات التي استفادت من قانون الأرض لتصبح برجوازية زراعية، هي في الواقع إشارة غير دقيقة ومربكة بعض الشيء. ما خلفه المشروع وقانون الأرض، كان في أحسن الحالات بنية شبة إقطاعية تزحف نحو الرأسمالية الزراعية ويعيقها الإرث الرعوي وأنماط الإنتاج القبلية - كما حاولت شرح ذلك في الجزء الخاص بتطور مشروع الجزيرة - لو كان الوضع الاجتماعي والاقتصادي في السودان شبيهاً بالوضع في الهند مثلاً أو مصر، حيث خلقت التجارة والصناعة نوعاً واضحاً من التمايز الطبقي، مما كان سيجعل من الأفندية أشبة بالأفندية الهنود والمصريين ولكنهم كانوا يفتقدون الامكانيات الضرورية التي كان يتمتع بها رصفاءهم الهنود والمصريون، ولهذا لم يتوحدوا ولم يتطوروا إلى طبقة متميزة. وكانوا مضطرين - نتيجة لفشلهم - لأن يتمسكوا بالهياكل الاجتماعية التقليدية: زعماء القبائل والقادة الدينين وشركاء الحكم الثنائي.

لهذا السبب شهدت انتخابات المؤتمر عام ١٩٤٣، تدخلاً واضحاً وكثيفاً من الطائفية وقيام تحالفات معها. اتجه الأشقاء نحو الشريك المتحمس في الحكم الثنائي، واستقبل الختمية الوعود والأموال المصرية المتدفقة. بقي الجيل القديم من الخريجين مع السيد عبد الرحمن وجزء منهم مباشرة مع البريطانيين.

أما الجيل الجديد - والذي أدعي لنفسه الموقف الفكري والايديولجي (أساساً الابروفيون وجماعة «الفجر») - فقد وجد نفسه في حيره. كان من الصعب عليهم التخلي عن دعاويهم باللبرالية والاشتراكية والتقدم وأن يخضعوا للطائفية، ولكنهم وجدوا تبريراً ايديولجياً لمساندتهم لأحد شريكي الحكم الثنائي. وجدت جماعة الفجر في دعواها للقومية السودانية والاشتراكية الارتقائية، تبريراً لوقوفهم مع الإنجليز لضمان الحماية من طموحات الجار (مصر) والذي كان له تاريخاً من النوايا السيئة والغزو.

الابروفيون أيضاً لم يجدوا صعوبة في الاستفادة من ايديولجيتهم العربية/ الإسلامية لتبرير موالاتهم لمصر. باختصار وجد كل من الطرفين تبريراً للتحلق حول قطبي الطائفية؛ السيد عبد الرحمن والسيد علي.

الابروفيون والذين التفت إليهم أولاً السيد علي، بناءً على نصيحة من شيخ الفيل ومحمد نور الدين بأن «يطوي المؤتمر في جناحه»، والابروفيون والذين - بحسب تعبير عفاف أبو حسبو -:

«عارضوا بشدة التحالف مع الطائفية»[٤٩].

كانوا لخوفهم من المهدية - كما برر حسن احمد عثمان ذلك في مذكراته - قد تحالفوا مع السيد علي في الانتخابات. استخدمت مجموعة الفجر تبريراً شبيهاً لتتحالف مع السيد عبد الرحمن.

حكومة السودان، في محاولة منها لإيقاف المد الجماهيري لتحالف الأشقاء/ الختمية، والذي تسنده العناصر الموالية لمصر أعلنوا في سبتمبر قراراً بتكوين

٤٩- Ibid.

المجلس الاستشاري والذي رفضته اللجنة المركزية التي كان يهيمن عليها الأشقاء. قبل المهديون والمنادون بالتعاون مع الحكومة بالفكرة. أعلن الأشقاء بأن أي شخص ينضم للمجلس الاستشاري سيتم فصله من المؤتمر.

على الرغم من أن القرار صدر عام ١٩٤٣ وكان إبراهيم أحمد وعبد الماجد أحمد قد تم تعينهما بواسطة حكومة السودان أعضاء في المجلس الاستشاري، إلا أنهما خضعا لقرار المؤتمر ورفضا التعيين. في ١٩٤٤ لم يكن من الممكن تنفيذ القرار، إذ أن من قبلوا التعيين في المجلس الاستشاري استقالوا من المؤتمر. أصبح الانقسام في المؤتمر حاداً، بحيث بحث أعضاء المؤتمر عن الحاجة لتكوين أحزاب سياسية.

الأحزاب السياسية، النشأة، البرامج ومفاهيم القومية:

طبقاً لعفاف أبو حسبو، كان الاتحاديون هم أول حزب سياسي في السودان: تقول عفاف:

> «كحقيقة تاريخية كان «الاتحاديون» هم أول حزب سياسي يتم تأسيسه في السودان، وقد أسسه الابروفيون السابقون»[٥٠]

بعد ذلك وفي نفس العام أسست جماعة الفجر أو الهاشماب حزب «القوميين».

شهد العام ١٩٤٤ تأسيس حزب «الأحرار» بواسطة جماعة «الأشقاء». أعلن عن تأسيس حزب «الأمة» في فبراير ١٩٤٥، تبعه بعد ذلك حزب «الأحرار الاتحاديون» وحزب «الجمهوريتين». شهد عام ١٩٤٦ ميلاد حزب

٥٠- Ibid.

«وحدة وادي النيل»، و«الحركة السودانية للتحرر الوطني»، والتي تحولت فيما بعد إلى «الحزب الشيوعي السوداني».

بالنسبة للأشقاء من الصعب القول بأن ما أسسوه كان حزباً سياسياً. لم يكتبوا دستوراً ولم يعقدوا اجتماعاً تأسيساً ليعلنوا فيه قيام حزبهم. ولكن في العام ١٩٤٨، بعد أن نجحوا تماماً في السيطرة على المؤتمر، استطاعوا الوصول إلى اتفاقية مع الأحزاب الاتحادية الأخرى وحزب «وحدة وادي النيل تحت التاج الملكي»، حيث وضعوا ميثاقاً لهذا التحالف الحزبي.

من كل الأحزاب التي تأسست من أجنحة نادي الخريجين، حزبان فقط هما اللذان وضعا برنامجاً تفصيلياً: الاتحاديون (من الأحزاب الاتحادية) والقوميون (من جماعة الاستقلال)، بمعنى آخر جماعات الابروفيين والهاشماب.

لخص أحمد خير برنامج الاتحادين كالآتي:

«هدفوا إلى تكوين حكومة سودانية ديمقراطية. أما بالنسبة للعلاقة مع مصر، دافع الاتحاديون عن السيادة بحيث أن تمتع الدول المختلفة بحقها في الاستقلال وأن يقيم السودان علاقات وثيقة مع الدول العربية. كانت الفكرة هي أن الاستقلالية ستحفظ حق الشركاء المتحدين في الانفصال، إذا رغبت أحد الدولتين في ذلك»[٥١].

حسن أحمد عثمان يسرد بتفصيل آرائهم:

«رجعت إلى الخرطوم في الأول من يناير ١٩٤٤ عند وصولي وجدت نفسي في خضم الأحداث. كان ذلك هو وقت تأسيس الأحزاب. كانت الحرب تقارب نهاياتها، وبذلك ارتفعت الآمال. في نفس السنة

٥١- أحمد خير... ص١٣٧/ ١٣٨.

تم تأسيس الجامعة العربية وكذلك الأمم المتحدة، وامتلأت أرواحنا بالآمال والأحلام. بدأنا في الحفر في دساتير وأنظمة العالم ودراستها، لكي نضع برنامجنا. شكلنا حزب الاتحادين على قاعدة أولاد أبي ورف أسسنا «مجموعة الإخلاص»، كما اعتدت على تسميتها، لأنها كانت مجموعة من الشباب المخلصين شبيهة بصحابة النبي (ص) في موقعة بدر، والذين عنهم خاطب النبي (ص) ربه قائلاً، بأنه إذا هزم هؤلاء الناس فلن يجد الله من يعبده على وجه الأرض. كانوا مؤمنين بالعمل من أجل وطنهم بلا جزاء أو شكورا كانوا اتحاديون، كما كانوا يطلقون على أنفسهم، ولكنهم لم يريدوا تكامل السودان في مصر، كما كان الحكام الباشوات في مصر يعملون على ذلك. وهم في نفس الوقت لم يريدوا الابتعاد تماماً عن مصر أو تدمير الروابط الروحية والاقتصادية بين البلدين واللذين ينغذيا من مياه النيل ومن الحضارة والتي لم تقتصر فقط على السودان وإنما امتدت حتى غرب أفريقيا. كان الاتحاديون وعلى ضوء دراساتهم الصحفية يريدون خلق دولة سودانية حرة تربط بمصر بنفس العلاقة التي تربط دول الكومنويلث ببعضها البعض، وبهذا يحتفظ السودان بهويته والتي لها جذورها التاريخية العميقة. كما كنا نتسأل كيف يكون مصير الجامعة العربية بعد جيل آخر وبعد أن تحسم الخلافات الصغيرة بين أعضاءها؟. قد تتحول إلى شيء شبيه بالكومنويلث البريطاني، بل يمكن أن تكون أقوى نتيجة للسمات المشتركة التي تربط بين بلدانها، أو قد تكون أقوى من العلاقات التي تربط الدول الآسيوية أو الأفريقية أو حتى الدول السكسونية في الكومنويلث البريطاني، ببعضها البعض»[٥٢].

٥٢- حسن أحمد عثمان... ص ١٦/ ١٧.

ليس من المؤكد أن كل الإتحادين كانوا يفكرون مثل عثمان حسن أحمد مثلاً إسماعيل العتباني - إتحادي وأبروفي - يفكر بشكل مختلف:

«كانت لعبه سياسية. كانت قدراتنا ووسائلنا محدودة. كان علينا أن نفعل هذا أو ذاك لتحقيق أهدافنا. اخترنا العلاقة مع مصر حتى نتخلص من البريطانيين، ثم بعد ذلك نعمل على الحصول على الاستقلال. كانت لعبه سياسية ونجحت، أخيرا حصلنا على استقلالنا»[٥٣].

القوميون كانوا يهدفون للاستقلال عن مصر. كان أساسهم هو مجلة «الفجر». وعلى الرغم من أنهم أخذوا الاسم الذي أقترحه أولاد عشري (القومية السودانية). إلا أن محمد أحمد محجوب وأحمد يوسف هاشم، اللذان قادا الحزب عند تأسيسه لم يركزوا على «السودانية»، كما وأن دستورهم لم يعبر بوضوح عن مفهوم القومية. بل ولم ينادوا بالاستقلال بشكل واضح. كان موقفهم - كما يصفه أحمد خير - يدعو:

«إلى إلغاء الحكم الثنائي وقيام مرحلة انتقالية، تصبح فيها الدولة تحت سلطة كل من مصر وبريطانيا وبإشراف دولي. في هذه الفترة يجب أن تتحول الإدارة إلى السودانيين. ومن ثم يتم انتخاب حكومة سودانية ديمقراطية ليقرر الوضع السياسي للبلاد»[٥٤].

لم يكن لكل الأحزاب السودانية مفهوماً للقومية، يستثنى من ذلك، الحزب الشيوعي السوداني، والذي لم يكن له حتى العام ١٩٤٧، أي نفوذ في الحياة السياسية السودانية، كانت كل الأحزاب تسير وفق الخطين الرئيسين (أبوروف

٥٣- إسماعيل العتباني...

٥٤- أحمد خير...١٤٥.

والفجر). على الرغم من أن الاتحاديين والقوميين ظلا أقلية من الناحية العددية، حتى استوعبوا أو دفعت نحوهم دفعا جماهير الطائفية والعناصر »الغوغائية «. وظلت مفاهيمهم المضطربة حول القومية وتعريفهم غير المتكامل للهوية هي السائدة قبل – وحتى بعد – الاستقلال، ولم يفعلوا أي شيء لتجسير الهوة بين الجماعات الأثينية والثقافية المختلفة والتي عزلها الاستعمار عن الحياة السياسية.

شهدت المرحلة بين تأسيس الأحزاب السياسية، والاستقلال أنشطة مكثفة قام بها كل من يهمه أمر السودان. شهدت المرحلة أيضا – على نفس المستوى – أسئلة ما بعد الحرب، خصوصا الدعاوي القومية وحق تقرير المصير. كان لابد لطرفي الحكم الثنائي مراجعة معاهدة ١٩٣٦. في سبتمبر ١٩٤٥ خاطب رئيس الوزراء المصري، الحكومة البريطانية، مطالبا بتعديل معاهدة ١٩٣٦ حتى تتناسب مع «التطلعات القومية لوادي النيل».

قبلت الحكومة البريطانية بذلك. كان حزب العمال الإنجليزي ملتزما بشعار «تقرير المصير». قررت الأحزاب السياسية السودانية إرسال وفود إلى مصر لتشرح وجهات نظرها.

المؤتمر – والذي كان لا زال قائماً – استطاع إقناع أعضاءه بأن إرسال وفد مشترك سيعطي انطباعاً بأن السودانيين أمة موحدة. بدأ العمل في تكوين وفد موحد. ما يدهشني تماما هو أن كل وفود الأحزاب وقعت ميثاق يقول:

> «تكوين حكومة سودانية ديمقراطية متحدة مع مصر ومتحالفة مع بريطانيا، وعلى هذه الحكومة بعد تأسيسها أن تقرر نوع التحالف مع بريطانيا»[٥٥].

٥٥– بشير...ص٨٠.

توضح هذه الحقيقة بأنه حتى الأحزاب المنادية بالاستقلال - كما يوضح ذلك سير روبرت هاو بدقة:

«هي من حيث الجوهر أحزاب شرقية وتوجهها سيكون نحو العرب والشرق الأوسط»[٥٦].

وكان حزب العمال البريطاني - يحمل نفس الرأي:

«بيفن بعد مشاوراته مع رئيس الوزراء عبر عن فكرة قائلة بأنه سيكون من ناحية القانون الدولي، دعم المطلب المصري، لأن سلطات الحكم العثماني قد تحولت الآن إلى التاج المصري»[٥٧].

ولذلك فإنه:

«يعترف من الناحية المنطقية، بأن الإتحاد الموجود بين السودان ومصر في شكل التاج المشترك، إذا كان في الوقت ذاته يضمن للسودان حق تقرير المصير»[٥٨].

من الممكن إذن القول بأن كل الأحزاب السودانية كانت تنظر إلى القومية بفهم شرقي، عربي، شرق أوسطي، ما عدا الحزب الشيوعي السوداني، والذي أوضح منذ العام ١٩٥٥ الطبيعة الآفرو/عربية للسودان. كل «الأحزاب الأخرى كانت تنادي بذوبان السودانيين غير العرب في الوسط والشمال العربي

٥٦- Governor- General, Menoradan, 1945, Fo371/45985.

٥٧- W, Roger Lewis, «The British Empire in the Middle East,» Oxford, 1984, P. 248.

٥٨- M.O.Besher, «The Southern Sudan: Back ground to Conflict» Khartoum University press, Khartoum, 1968, P.13.

المسلم. ويبدو أن هذا هو السبب في أن الدولة السودانية، كانت كل شيء، إلا كونها دولة قومية.حتى قبل إكمال مرحلة تقرير المصير نشبت الحرب بين الجنوب الأفريقي والشمال المستعرب.

الأحزاب السياسية وجنوب السودان:

هناك ضرورة لإعطاء اعتبار للقومية والهوية بالنسبة للجماعات السودانية غير العربية في المناطق المختلفة في السودان، وبشكل خاص لسكان المديريات الجنوبية الثلاث. هذا إذا لم نضع في اعتبار أن سكان هذه المديريات يشكلون ثلث مجموع سكان السودان ويشغلون ثلث مساحة البلاد.

الفرق بين سكان جنوب السودان والجماعات الأثينية الأخرى، والتي هي في الغالب جماعات أفريقية، هو أن سكان جنوب السودان، بخلاف جماعات كردفان ودارفور وكسلا، كلهم - ماعدا جماعات قبلية محدودة في بحر الغزال تم تعريبها وأسلمتها في فترة الحكم التركي/ المصري والمهدية - هي أفريقية تماما دماً وثقافةً.

حقيقة عدم وجود أي خصائص مشتركة بين المديريات الجنوبية ووسط وشمال السودان، شجعت البريطانيين على العمل على عزلة هذه المديريات عن الشمال العربي المسلم. وأرتبط الإسلام والعروبة في مرحلة الحكم التركي/ المصري بتجارة الرقيق. ولذلك لم يكن من الصعب على الإدارة البريطانية والبعثات الإرسالية المسيحية - والتي اعتبرت السودان مهما لأنشطتها في «غرب وجنوب وشرق أفريقيا»[٥٩] إيقاف انتشار الإسلام والعروبة، فقط

٥٩- Ibid.

بتذكير الجنوبيين بأفراد مثل العقاد والزبير باشا رحمة. لماذا إذا اضطرت الحكومة البريطانية إلى إصدار «قانون المناطق المقفولة؟».

علمت الإدارة البريطانية بأن المصريين والشماليين في السودان يضعون أعينهم على الجنوب. المصريون يعتبرون جنوب السودان، مثله مثل مناطق السودان الأخرى جزء من أملاكهم. أرادوا نشر دينهم وثقافتهم ليضمنوا السيطرة على كل البلاد، عندما ينتهي الحكم الثنائي، والذي كانوا يعتبرونه مجرد ترتيبات مرحلية. كانت نظرة الشماليين شبيهة بنظرة المصريين; أي أنهم كانوا يعتبرون الجنوب جزء من أملاكهم.

الأرض كانت هي الأهم: امتلاك مديريات الاستوائية، أعالي النيل وبحر الغزال. والشعب في هذه المديريات هو تابع للأرض، وهو مهم طالما هو جزء من هذه الأرض[٦٠]. بل (كانت هناك فترات تم فيها التفكير في الإبادة الجماعية)[٦١].

لم يفكر الأفندية، والذين شكلوا الأحزاب في شمال السودان في أن شعب الجنوب هو شعب مثلهم. اعتبروهم دائما أقل منهم. كانوا «أفارقة بدائيين»[٦٢] لست لديهم ثقافة ولا لغة. وعليه:

٦٠- في عهد عبود كانت الدبابات تطلق النار بهدف حرق الغابات والقرى المناطق السكنية وذلك لإنهاء الحرب مرة وإلى الأبد. وكان يقال بأنه يمكن بعث الحياة في الجنوب من جديد وسيتم زراعة أراضي الجنوب الخصبة وسيسكنها المزارعون من الشمال.

٦١- حسن أحمد عثمان...

٦٢- Mutasim Ahmed Alhaj, «History of the Nationalist Movement in the Sudan», Inisituie of Afro/Asian Studies Khartoum University Khartoum, 1986.

«يجب تعليمهم اللغة العربية. يجب أن يشعروا بعظمة ومجد هذه اللغة والتي عليها أن تطرد كل اللغات وتتفوق عليها. يجب على الجميع تعلمها وإتقانها، لأن اللغة هي أحسن صلة تربط أبناء البلد الواحد».

لم يفكروا إطلاقا في أبناء الجنوب، باعتبارهم جماعات أثنية لها لغاتها، وأديانها وتقاليدها. وجد جوزيف قرنق هذا التفكير طبيعيا عند «الطبقة الوسطى» في المستعمرة الأفريقية. يصف أدناه خصائص تفكير الأفندية:

«البرجوازية الشمالية، مثلها مثل أي برجوازية في بلد مستعمر أو شبه مستعمر، تهيم بأحلام تبدو فيها ثرية مثلها مثل الرأسماليين في البلدان الإمبريالية. هم يحلمون بأن يصبحوا صناعيين ومصرفيين وتجار كبار وأصحاب مزارع... الخ ولتحقيق هذه الأحلام يحتاجون إلى سوق لبضائعهم، وأيدي عاملة رخيصة في مزارعهم ومصانعهم، ومواد خام رخيصة...الخ ويرون في المناطق المتخلفة مثل الجنوب أمكنة مثالية للحصول على هذه الاحتياجات. ولهذا فهم يقفون بشدة ضد تنمية تلك المناطق ويعملون على فرض نفوذهم وثقافتهم وأيدلوجيتهم على السكان المحليين هناك»[٦٣].

كل الخريجين، بغض النظر عن اختلافاتهم المتعددة، يتفقون على أن يظل الجنوب تابعا للشمال. تم التعبير عن هذا بوضوح في مذكرة المؤتمر التي بعثها لرئيس الوزراء المصري والحاكم العام - كما ذكرنا سابقا -. عندما تكونت الأحزاب السياسية من أجنحة المؤتمر، كان موقفها من الجنوب هو نفسه لم

٦٣- Joseph Garang, «the Dilema of the Southern Intellectuals: is it Justified?» Printing House, Khartoum University press, Khartoum, P.10.

يتغير. كان الجنوبيين بالنسبة لهم وثنيين وبدائيين يجب حمايتهم بروح الإسلام ومجد العروبة. وكان الجنوب بالنسبة لهم أرض يتنافسون عليها، وأن الاستعمار يحرمهم من الاستفادة من هذه الأرض. وكانت الإدارة البريطانية - من الجانب الآخر - كما يقول بيتر ودورد - بحق - تهتم بالجنوب منذ البداية:

«منذ البداية كان الحكم الثنائي الإنجليزي / المصري مهتما بالجنوب. بينما كانت أهداف محمد علي أساسا اقتصادية، فإن اهتمام الحكم الجديد كان سياسياً. بالنسبة للساسة البريطانيين المحرضين للغزو، كانت المهمة عبارة عن فصل من فصول الصراع في أفريقيا»[٦٤].

عملت الحكومة البريطانية على جعل الجنوب «منطقة مقفولة»:

ليس بهدف خلق حاجز ضد الاستقلاليين الذين يعملون على استغلال السكان البسطاء»[٦٥].

وإنما كما يقول ود ورد، لخلق «منطقة واقية، وذلك حسب توصيات جورج شوستر George Schuster، الذي رأى منذ البداية بأن القوتين المتعارضتين تزحفان نحو بعضهما البعض بعناد.

«العربي / الإسلامي يضغط نحو النيل، والآخر الإنجليزي / المسيحي يزحف إلى الأمام إلى وسط أفريقيا من الجانبين الشرقي والغربي.

٦٤- Peter Woodward, «Sudan: The State and the South: Unpublished Paper, Presented at the American/African Studies» Association, Carteret, New Orleans, 1985, P.8.

٦٥- Sir James Robertson, quoted Jhon Howell, «Political Leadership and organisatian in Southern Sudan», Phd, thesis, University OF Reading, 1978,P. 48

يجب على الحكومة اتخاذ خطوات، حتى يمكن للجنوبيين - مهما كانت الظروف - أن يخلقوا منطقة واقية ليتم التأكيد بأن النفوذ الذي يؤثر على القبائل الأفريقية في الأجزاء الجنوبية من السودان، يكون متوافقا مع انتشار النفوذ البريطاني حتى كينيا و يوغندا»[٦٦].

يصف بيتر ود ورد - مرة أخرى وأيضا بحق - هذه الاعتبارات السياسية:

«اتضح تماما في المدى البعيد صحة الخطوة التي أعدها البريطانيون في السودان في جني ثمار النزاع. على الرغم من السياسة تجاه الجنوب تعمل على تشجيع استخدام اللغة الإنجليزية في المدارس الإرسالية، بدلا عن العربية، إلا أنها فشلت في نزع جذور الشماليين نهائيا، كما بعثت مخاوف مبررة وسط المثقفين الشماليين بأن إنجلترا تهدف إلى إلحاق الجنوب بشرق أفريقيا»[٦٧].

وهذا هو ما حدث بالضبط. كان الأفندية الشماليين يتنافسون مع البريطانيين حول الجنوب. واتفقت كل أحزابهم السياسية على هذا الموقف. عبر الاتحاديون عن هذا الشعور بطلبهم بأن يكون السودان بكل حدوده الجغرافية جزء من دولة وادي النيل. ونادوا بحماس بإلغاء قانون «المناطق المقفولة» وتعريب الجنوب.

لم تختلف آراء الأحزاب الاستقلالية عن ذلك، بغض النظر عن مشاعرهم المعادية للمصريين وميولهم تجاه البريطانيين، إلا أنهم اعتبروا الجنوب تابعاً للشمال.

اللجنة التي شكلها مؤتمر إدارة السودان، والتي كانت تمثل كتلة الأحزاب

٦٦- Peter Woodward....P.9.

٦٧- Ibid.

الاستقلالية (٣ من حزب الأمة وواحد من القوميين وواحد من الأحرار). ذكرت صريحاً في توصياتها:

«اتفقنا وبأغلبية مطلقة، على أن المجلس الجديد يجب أن يمتد ليشمل كل البلاد شمالا وجنوبا. ونحن نتفهم في نفس الوقت الصعوبة البالغة في إيجاد أفراد مؤهلين في الجنوب يستطيعون تمثيل شعبهم. نأمل في التغلب سريعا على هذه الصعوبة».

«نوصي الآن بأن يتم تعيين حكام الاستوائية وأعالي النيل، حتى نجد الأفراد المناسبين لملء هذه الوظائف. وضعنا هذه التوصية لأننا نعتقد بأن مستقبل السودان يعتمد على تكامل شعبه في أمة واحدة. نحن نعلم بأن سكان المديريات الجنوبية ليسوا عرباً (كما هو الحال في العديد من أقاليم السودان) ولكنهم لن يصلوا إلى التنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي ما لم ينضموا للجزء الآخر من البلاد. إن تمثيل جنوب السودان في مجلس تشريعي مسؤول عن كل البلاد، يجعل من تكامل شعب السودان، أمرا ممكنا»[٦٨].

بالنسبة لأفندية الجنوب كان عددهم محدودا. يقول ودورد:

«عملت الإدارة البريطانية على عدم القيام بأي خطوات جادة في مجال التعليم في الجنوب، لأنها قد تنتج نوعا غير مرغوب فيه من المثقفين في الجنوب».

حتى الأعداد البسيطة من المتعلمين، كان تعليمها سيئاً. كان التعليم - كما يكتب جوزيف قرنق -:

٦٨- بشير.... ص١٠٨.

«محدوداً جداً وخاضعاً لإدارة وهيمنة الإرساليات لأغراض عقائدية، وكان يعمل على ترسيخ عقدة النقص وسط السكان بنشر روح العداء للعرب، بهدف صرف أنظار السكان عن الاستعمار»[٦٩].

كان العدد القليل من الجنوبيين والمتعلم تعليماً بائسا في الإرساليات، يعمل في الوظائف الدنيا في الإدارة. وكانت الإدارة تجعلهم - كما يقول جوزيف قرنق -:

«معزولين تماما عن العالم»[٧٠]. ولم يظهروا أي اهتمام بالسياسة حتى العام ١٩٤٧، عندما بدأت بعض الأفكار القومية تظهر عند بعض الأفندية الجنوبيين. أثناء انعقاد مؤتمر جوبا عام ١٩٤٧، بدأ الأفندية الجنوبيون في الدخول لعالم السياسة لأول مرة. عبروا عن اتجاهين من التفكير: الأول كان الاتجاه المعادي للعرب وللإسلام، أعتبر هذا الاتجاه الشماليين مسؤولين عن كل الجرائم التي أرتكبها العهد التركي/المصري ودولة المهدية. واعتبروا الإنجليز هم القوى المنقذة التي خلصتهم من شرور العرب. ونادوا بانفصال الجنوب عن السودان؛ بل ونادوا بضرورة استمرار قانون «المناطق المقفولة».

الاتجاه الثاني نادي بأن العدو الرئيسي للجنوبيين هو الاستعمار البريطاني، وأنهم مع قوى التحرر الوطني في الشمال، يمكنهم الخلاص من الاستعمار ويتوجهوا نحو التنمية الاقتصادية.

يصف لنا جوزيف قرنق الأجواء السياسية في الجنوب، قبل وأثناء انعقاد مؤتمر جوبا:

٦٩- Joseph Garang....P. 16.

٧٠- Ibid.

«أصبح الاستعمار البريطاني ضعيفا، نتيجة للحرب العالمية. بدأت حركات التحرر الوطني تسود آسيا والشرق الأوسط، بما في ذلك مصر وشمال السودان، لأن الحرب نشرت أفكار الحرية وتقرير المصير في كل العالم».

في الشمال ظهرت المطالب بإنهاء الاستعمار، ونشأت الأحزاب السياسية، وبدأ الهجوم على السياسة البريطانية في الجنوب وأصبح الاستعمار البريطاني في حالة دفاع عن الذات.

وبدأ في التخفيف من سياسة «المناطق المقفولة»، وأسرع في إغلاق المدارس في الجنوب. ونتيجة لاتهامات حركة التحرر الوطني في الشمال بأن الحكومة تخطط لفصل الجنوب، بدأ البريطانيون في إنكار هذا الاتهام والإدعاء بأن الجنوبيين هم أنفسهم من يريد الانفصال.

في نفس الوقت بدأ المثقفون الجنوبيون في الاعتراض على انخفاض الأجور وتدني مستوى المعيشة وطالبوا بمساواتهم مع زملاءهم الشماليين:

في هذه الظروف تم انعقاد مؤتمر جوبا في عام ١٩٤٧ كانت أجندة المؤتمر هي التقرير حول السياسة في الجنوب، هل تستمر أم لا؟. ورغماً عن الجو غير الديمقراطي الذي انعقد فيه المؤتمر، وهيمنة العناصر الرجعية على المؤتمر أجمع كل من الجنوبيين والشماليين على رفض السياسة الاستعمارية في الجنوب، ودعوا لدخول الجنوبيين الجمعية التشريعية مع الشماليين، هنا يجب أن نعطي الفضل لكل من ستانسلاوس بيساما، كلمنت امبورو، سيرسيو ايرو والوطنيين الجنوبيين الآخرين الذين أدوا إلى إنجاح المؤتمر

لمصلحة حركة التحرر الوطني»[٧١].

ولكن هل كان المؤتمر لمصلحة حركة التحرر الوطني؟ هل كان فعلاً إنجازاً كبيراً يدعو للثناء على ستانسلاوس بيساما ورفاقه؟[٧٢]

صحيح أنه بعد المؤتمر نشأ تنظيم سياسي يسمى «لجنة رفاه الموظفين الجنوبيين» وطالب هذا التنظيم بتنفيذ قرارات مؤتمر جوبا، خصوصاً فيما يختص بالأجر المتساوي للعمل المتساوي. وصحيح أيضاً أن هذا التنظيم دبر إضراباً للعاملين في الإدارة لتنفيذ هذه المطالب. قبل كل شيء، صحيح أيضاً أنه في عام ١٩٤٨ دخل ١٣ جنوبياً المجلس التشريعي وتم وقف سياسة الجنوب. ولكن ماذا حدث بعد ذلك؟ هل حدث «تكامل»؟ هل أصبح الجنوب والشمال بلداً واحداً؟ الإجابة على هذه الأسئلة حتى الآن هي - لا.

٧١- Ibid, P, 17/18.

٧٢- Ibid.

الفصل السابع

ما قبل الختام

على الرغم من أنه يتوجب علينا الاعتراف بأن الأفندية - وخصوصا أفندية ثلاثينات القرن السابق - قد بذلوا كل جهدهم للوصول إلى إجابة حول مسألة القومية في السودان، إلا أنهم لم ينجحوا أبدا - المفاهيم القومية التي صاغها الأفندية في مرحلة الحكم الثنائي لم تنضج - بكل أسف - حتى الآن. لم يهتم الباحثون وعلماء السياسة السودانيون، كثيرا بالوقائع السياسية وبطبيعة الاختلافات بين المجتمعات التي تعيش في الرقعة الجغرافية التي أصبحت بعد العام ١٩٥٦ تسمى جمهورية السودان. فقط تابعوا - بصورة أو بأخرى - خطوات «جيل الرواد»؛ جيل الأفندية الأول. «لا زالت القومية السودانية ممزقة بين العروبة والأفريقانية».

هيمن العروبيون منذ آواخر عشرينات القرن السابق - كما لاحظنا عند دراستنا لجماعتي أبي روف والموردة/ الهاشماب، على مجال الأيديولوجيات القومية في السودان، حتى الإستقلال. على الرغم من ظهور أيديوجليات أخرى غير قومية مثل الماركسية أو الأصولية الإسلامية قبل الإستقلال، إلا أن

أيديولوجية الأفندية القومية كانت دائما هي المهيمنة.

لا زال أنصار العروبة - والذين هم بالضرورة شماليون - يتبنون نفس الخط الذي يعتبر الجماعات الأثينية والثقافية غير العربية هي مجرد شعوب متخلفة يجب تطويرها على ضوء الإسلام والثقافة العربية/ الإسلامية. يطالبون بضرورة هيمنة الثقافة العربية والإسلامية؛ على أساس أنها ليست نتيجة لعمليات تاريخية للسيطرة الاقتصادية والاجتماعية، وإنما تحتاج لسمو هذه الثقافة وتفوقها على الشعوب البدائية، التي لا تملك ثقافة ولا حضارة والتي استسلمت بدون مقاومة لدخول الثقافة العربية/ الإسلامية. الكتاب الذين ينادون بهذا الرأي مثل مدثر عبد الرحيم يقولون بأن:

«البلاد منسجمة ثقافياً أكثر منها عنصريا: لأنه بالرغم من أن أكثر من ثلث السكان ينحدرون من أصل عربي، إلا أن أزيد من نصف السكان يتكلمون العربية باعتبارها اللغة الأم بينما الباقي بما فيهم الجنوبيين فإنهم يتكلمون العربية بطريقتهم الخاصة التي ابتكروها»[١].

وبالضبط - كما دافع جيل الرواد عن :

«أن مصر يجب أن تهتم بجنوب السودان وتشجع الجمعيات الخيرية والمؤسسات الدينية المصرية على إرسال بعثات دينية لنشر الإسلام واللغة والثقافة العربية، حتى يستطيع الجنوبيون أن يسايروا أخوانهم في الشمال»[٢].

١- Mudather Abd al-Rahim, «Imperialism and Nationalism in the Sudan», Oxford University Press, 1969, P.5.

٢- Ibid.

فهم الآن يتضرعون للدول العربية، ليس فقط لإرسال البعثات الدينية لنشر الإسلام والثقافة العربية، وإنما أيضا لإرسال محاربين ومقاتلين لإبادة أولئك الذين لم يقبلوا الإسلام والثقافة العربية.

الرأي القائل بأن مؤهل الشخص للحصول على المواطنة السودانية هو أن يكون عربياً ومسلماً، كان هو المعيار الموضوع في أذهان الأفندية، عندما قبلوا بصفة»سوداني». قبل ذلك كانوا يرفضون الكلمة ويعتبرونها مهينة لأنها ترتبط بالأفريقانية. بمعنى آخر، قاموا بتعريب كلمة «سوداني» نفسها. الجماعات التي ليست من أصول عربية، لا يمكن أن تصبح سودانية، إلا إذا تم تعريبها وأسلمتها، وحتى ذلك؛ هل يصبحون سودانيين من الدرجة الأولى مثلهم مثل «أولاد العرب»؟. الهادي أبوبكر - أحد الأبروفيين البارزين - رد على ذلك السؤال، في القصة التي سردناها في هذا الكتاب حول خادم الأسرة (محمد). ثم رأينا موقف أولاد الهاشماب، والذين قالوا بأنهم «قوميون سودانيون»، في مواجهة أولاد عشري. مثل هذه المواقف لا توجد فقط في التاريخ القديم؛ هنالك العديد من الأحداث المعاصرة التي تؤكد بأنه حتى الآن يوجد اتجاه اجتماعي تدعمه وتشجعه المؤسسات الرسمية والاجتماعية للقطاع المستعرب والذي لا زال حتى الآن هو المهيمن على الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية. هناك قصة شهيرة حدثت في السبعينات وشغلت الرأي العام لفترة طويلة من الزمن، حيث عاش شاب وشابة قصة حب واتفقا على الزواج، ولكن الموضوع لم يكن سهلا بالنسبة لهما، إذ رفضت أسرة الشابة الزواج بحجة أن خطيبها «يحمل دما زنجياً في عروقه»، لم يعجب هذا الرأي العروسين ومضيا في أجراءتهما لإكمال الزواج. وهنا ذهبت أسرة الفتاة للمحكمة الشرعية طلبا لمنع الزواج. وبالفعل أصدرت المحكمة الشرعية حكمها برفض الزواج بسبب

«عدم المساواة العرقية»، وذلك لأن المحكمة ترى بأن الشاب ليس كفوءً لزواج الفتاة، لأن أسلافه كانوا عبيدا! إذا أخذنا في اعتبارنا بأن أسرة هذا الشاب، قد تم تعريبها وأسلمتها منذ عدة أجيال، فسنتفهم دائما ردود الفعل العنيفة من الجماعات غير العربية، ورفضهم لأي محاولة لإخضاعهم لمثل هذا الوضع، أي أن يكونوا رعايا لدولة تهيمن عليها الثقافة العربية/ الإسلامية وتسودها أحكام الشريعة الإسلامية.

ظهرت ردود أفعال مختلفة من العناصر ذات الأصول غير العربية. وكانت ردود الأفعال هذه أكثر حدة في جنوب البلاد نتيجة لعدة عوامل تاريخية واقتصادية وثقافية. جوزيف قرنق يصف هذه العوامل:

> «في عام ١٨٢١ أصبح السودان تحت الحكم التركي/ المصري، وظل كذلك حتى نشوب الثورة المهدية عام ١٨٨١. كانت هذه فترات من سوء الحكم، كما هو معروف. أهم ملمح لعلاقة هذه السلطة بالجنوب كان هو إدخال تجارة الرق والتي كان يمتهنها تجار من قبائل الشمال العربية. تم نقل أغلب أفراد الشعب إلى سوق الرقيق في الأبيض وأمدرمان. شجع تجار الرقيق الحروب القبلية وتحالفوا مع الزعماء المحليين ليمدوهم بالعبيد. أدى تحرش تجار الرقيق الدائم بالسكان، إلى تعطيل الحياة اليومية وإلى انتشار المجاعات والأمراض والأوبئة ...الخ.تناقصت أعداد السكان، أضف إلى ذلك نظام الجباية والضرائب التركي القاسي. خلقت تجارة الرقيق العديد من المشاكل واعتقلت تنمية وتطوير سكان الجنوب، أصبح التناقص الرئيسي هو بين تجار الرقيق والسكان المحليين.
>
> بعد الثورة المهدية عام ١٨٨١، أصبح السودان مستقلا لمدة ١٣ عاما، ولكن تجارة الرقيق ظلت مزدهرة.

الغي الاستعمار البريطاني تجارة الرقيق بعد غزوة السودان عام ١٨٩٨ وتدمير كل مؤسسات الثورة المهدية. السبب الرئيسي لذلك هو أن بريطانيا باعتبارها دولة رأسمالية متقدمة، لم تكن محتاجة إلى عمل العبيد، والذي كان يعيق تطور أسواق بضائعها، وكان هذا هو السبب الرئيسي لإلغائها تجارة الرقيق.

أعتبر الجنوبيون بأن أخلاق الإنجليز العالية هي التي دفعتهم لإلغاء تجارة الرقيق (إذ لم يكونوا يعلمون بأن المسألة لا تدخل في باب الأخلاق، وأن مصلحة الرأسمالية اقتضت ذلك)»[٣].

رغم كل ذلك، كان المثقفون الجنوبيون مستعدون لتفهم أن كل تلك الجرائم أصبحت في حكم الماضي، وأن «أخوانهم» أفندية الشمال يمدون لهم أياديهم للتضامن لطرد الاستعمار (رغم تشنجاتهم الداعية للعروبة والإسلام). عندما انعقد مؤتمر جوبا والذي كانت أجندته الرسمية هي التقرير حول الجنوب:

هل يظل «منطقة مقفولة»؟ أم ينضم للشمال؟ ويساهم في النضال ضد الحكم الأجنبي. فضل المثقفون الجنوبيون الخيار الثاني وانضموا للشمال.

ولكن ماذا حدث؟ مرة أخرى يحدثنا جوزيف قرنق:

«في عام ١٩٥٣ ظهر عدد من المثقفين الجنوبيين المعادين للاستعمار. من بينهم كان بولين الير بوير، داك داي، سانتينو دينق، ثون أثير بار، فينسنتو بازيا، سيرسيو إيرو وروديتو أوندزي. الأسباب التي دفعت هؤلاء المثقفين (الموظفين) لذلك، كانت في البداية دوافع صغيرة، بل وأحيانا شخصية. وكان هذا أمرا متوقعا. ولكنهم

٣- Joseph, Garang, Ibid.

سرعان ما تفهموا بأن قضيتهم ترتبط بالنضال ضد الاستعمار.

كانت مطبوعات جماعة بولين (إذا صح تسميتهم بهذا الاسم) تنادي بشعارات مثل: «يسقط البريطانيون» و«من أجل التحالف مع قوى التحرر الوطني في الشمال». ولكن لم تكن هذه الشعارات تعبر عن برامج محدده، كما وأنهم لم يكونوا متفقين على شيء محدد. كانوا منعزلين عن بعضهم البعض، ولم يكونوا منظمين، كما كان إلمامهم ضعيفا بتيارات حركة التحرر الوطني في الشمال.

وكما سنرى لاحقا، لم تكن هذه الحقائق في مصلحتهم. ولكن رغم كل شيء اكتسبوا بعض الجماهيرية، خصوصا وسط النيليين، وأحرزوا حوالي ستة مقاعد في البرلمان. كان ظهور جماعة بولين مهما، لأن الأزهري لم يستطع تأسيس حكومته الوطنية في يناير ١٩٥٤، إلا بعد مساندتهم له... وطبقا للتقاليد البرجوازية فإن الأزهري استخدم جماعة بولين. تناست الحكومة البرجوازية كل الوعود التي أطلقتها لجماعة بولين وللجنوبيين عامة، أثناء الحملة الانتخابية. فشلت الحكومة في تلبية احتياجات الجنوب العاجلة مثل البناء الاقتصادي، قانون الأجر المتساوي للعمل المتساوي، إلغاء الضرائب الشخصية، رفع مستوى معيشة الجماهير، المشاركة في أجهزة السلطة... الخ.

أعطى ذلك جماعة بوث[٤] فرصة ذهبية. رفضت الحكومة مطالب الجنوبيين، واعتبرتها مجرد إثارة يقوم بها «أولاد الإرساليات»، «العناصر غير المتعلمة» و«عملاء البريطانيين»...الخ. وحتى عندما

٤- مجموعة تم تسميتها على اسم بوث ديو، كانوا يدعون للتحالف مع البريطانيين ضد العرب في شمال السودان.

> علمت حكومة الأزهري بحجم جماعة بوث لم تغير من رأيها واستمرت في سياسة القمع مما عمل على التفاف الناس حول معسكر بوث»[٥].

أدت خيانة الحكومة البرجوازية إلى تمرد أغسطس ١٩٥٥، تمردت حامية الاستوائية وكانت هذه أول شرارة في الحرب الأهلية والتي لازالت مشتعلة والتي- من وجهة نظري- لن تنتهي إلا بحل نهائي مقبول من الجميع. وهذا أمر ليس ممكناً إلا إذا اتخذنا مدخلاً جديداً، بمفاهيم قومية جديدة، مختلفة عن مفاهيم الجيل القديم من الأفندية. يبدو أن برجوازية الشمال العربية (الجبهة القومية الإسلامية، حزب الأمة، الحزب الاتحادي الديمقراطي) لم تفارق كثيراً مفاهيم جيل الأفندية القديم: لازال هناك حماس لتطبيق الشريعة الإسلامية وفرض الثقافة العربية/ الإسلامية على السكان غير العرب وغير المسلمين، هذا الحماس يزيد عما كان عليه في مرحلة الحكم الثنائي.

العذر الذي يقدمه الصادق المهدي الآن لعدم إلغاء قوانين الشريعة الإسلامية التي فرضها النميري، هو أن الإلغاء يؤذي مشاعر المسلمين[٦]. والذين هم أغلبية السكان - هذا ليس عذراً مقبولاً. وليس صحيحاً أن الحكومة غير قادرة - طبقاً للدستور - على إلغاء هذه القوانين سيئة الصيت.

بالنسبة للعذر الأول؛ بافتراض أن أغلبية السكان مسلمين، - وهذا مجرد

٥- Joseph Garang, Printing House, University of Khartoum, 1971, P.15.

٦- ملحوظة من المترجم: هذا الكتاب كان في الأصل رسالة للدكتوراة في جامعة ريدنق Reading: قسم السياسة، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية وقد قدمها المؤلف في الوقت الذي كان فيه الصادق المهدي رئيساً للوزراء بعد الإنتفاضة، ومن هنا جاءت الإشارة.

افتراض لغياب الإحصاء الدقيق -. ما الذي يجعل الحكومة متأكدة من أن أغلبية المسلمين يقفون مع هذه القوانين؟. لم يحدث في تاريخ السودان السياسي، أن كانت أغلبية السكان حريصة على تطبيق قوانين الشريعة. كان الإسلام في السودان دائماً معتدلاً وبتقاليد أبعد ما يكون عن التعصب. لم يتجاوز الإسلام أداء الطقوس الدينية.

وعندما قام الحكم المهدي بتطبيق الشريعة، لاقي معارضة شديدة من أغلبية المسلمين. إذا طرحت الحكومة استفتاءً حول موضوع الشريعة، كانت ستصل إلى الحل السليم، هذا إذا كانت جادة في إلغاء هذه القوانين وفي خلق سياسة تعمل على المصالحة مع كل الجماعات الأثينية والدينية في البلاد، وخصوصاً بين الشمال والجنوب.

بالنسبة للعذر الثاني، فالأمر لا يزيد عن كونه تلاعب بالكلمات لقد أدانت الحكومة-مثلها مثل كل قطاعات الشعب السوداني- كل نظام نميري باعتباره نظاماً غير دستوري وغير شرعي. إذاً لماذا تقبل بقوانينه وتعتبر إلغاءها أمر غير دستوري؟ الإجابة هي ببساطة، أن الحكومة جزء من البرجوازية العربية الشمالية، تنادي بالشعارات القديمة التي تمجد «رواد» الإسلام والعروبة الأوائل والذين لم يكتفوا بقمع العناصر غير المسلمة وغير العربية، والتي ظلت على فقرها وتخلفها نتيجة لهيمنة العرب السياسية والاقتصادية، وإنما أيضاً قاموا أيضاً بقمع الطبقات الدنيا من السكان المسلمين والعرب.

لا زالت البرجوازية العربية في الشمال ترسخ أسطورة «العبد» و«السيد» أي «العربي» وغير «العربي» ، «المسلم» وغير «المسلم». وهو يوصمون أي حركة تقوم بها أي جماعة أثنية للمطالبة بحقوق المواطنة المتساوية، بأنها حركة

«جنوبية» أو «من جبال النوبة» أو «من دارفور»، وأنها معادية للإسلام والعرب. وسرعان ما توصم بالعلامة الجاهزة؛ أنها مدفوعة من القوى المعادية للإسلام وتهدف إلى اقتلاع جذور العروبة والإسلام من السودان. وتبدأ الصرخات العاطفية واستجداء مشاعر المسلمين ليلتطقوا السلاح ويدافعوا عن «هويتهم» ضد «المؤامرة العنصرية».

الجبهة القومية الإسلامية والتي تتصدر الآن دعوات الإسلام والعروبة تعلن بلا حياء وباستعلاء مفضوح دعوى «الجهاد» ضد كل من يقف ضد «كلمات الله»، ويقولون بأنهم سيكتبوا القوانين الإسلامية «بدماء الأعداء». حزب الأمة ينادي بنفس الشيء ولكن بصيغة مختلفة. الصادق المهدي يسمي أي حركة أفريقانية «حركة أجنبية في جلد سوداني». ولا زال (بعد ثلاثين سنة من الاستقلال) يلقي اللوم على الاستعمار البريطاني لتغذيته للمشاعر «المعادية للعرب والمسلمين». والإرساليات المسيحية و«الصليبيون» لا زالوا يقفون وراء أي احتجاج أو «تمرد ضد حكومة العرب والمسلمين». الحزب الاتحادي الديمقراطي، مثله مثل الجبهة الإسلامية وحزب الأمة، ينادي بصيغة أخرى لقوانين الشريعة الإسلامية، فهو يتجه لمصر - مثله مثل أفندية عشرينات وثلاثينات القرن السابق -، لكي تزيد من نفوذها في الجنوب وتوقف أعداء العروبة والإسلام من «اقتلاع» جذور العروبة والإسلام من البلاد. ولإيقاف «اقتلاع» هذه الجذور، الحزب مستعد لكل شيء حتى «اقتلاع» جذور الكفار الذين «يتآمرون» ضد الإسلام والعروبة.

اتجاه آخر للإسلاميين/ العروبين، قد يبدو «راقياً» و«مثقفاً» يطلب المساعدة من الغرب ويلوم الشيوعيين والأنظمة الاشتراكية، ويتهمهم بدعم الحركات المعادية للعروبة والإسلام. وهويتهم أثيوبيا وليبيا - و بالطبع الاتحاد

السوفيتي - بأنهم يدعمون الحركة/ الجيش الشعبي لتحرير السودان، أو فيليب عباس غبوش في جبال النوبة، أو أي جماعة أخري غير مسلمة وغير عربية.

والجماعات غير المسلمة وغير العربية - من الجانب الآخر - قد تراكمت لديها المرارات الناتجة من سوء تعامل البرجوازية العربية في الشمال ومواقف الأنظمة الحاكمة المتتابعة في الشمال، مما طور لديها شعوراً معادياً للعرب والإسلام، لا يقل في حجمه من الشعور السائد في الشمال. مما أدي إلى عدم وضوح الرؤية السياسية لديها.

بجانب تجارة الرقيق التاريخية في العهدين التركي/ المصري والمهدية نجد الاستغلال الاقتصادي الذي يمارسه «الجلابة» منذ عهد الحكم الثنائي، والذي دعمته الإدارة البريطانية، حتى تظل نار الكراهية مشتعلة. لم يخذل «الجلابة الإنجليز، فقد جمعوا ثرواتهم في الجنوب بشراهة، وقاموا باستغلال هؤلاء «البسطاء» في الجنوب مما جعل روبرتسون يبرر القوانين الاستعمارية قائلاً: «قانون المناطق المقفولة مناسب»[٧].

يحكي لنا جوزيف قرنق ما حدث بعد الاستقلال:

«منذ الاستقلال والاستغلال الاقتصادي يتم جزئياً من خلال الثراء المتزايد للجلابة والذين استفادوا من الفرص التي قدمتها لهم البيروقراطية الشمالية في الجنوب. فقد استلموا العديد من الرخص التجارية واحتكروا المقاولات الحكومية وتاجروا بالحبوب واللحوم. وتم استغلال من جانب برجوازية الدولة؛ مثلاً الضرائب المباشرة، الغرامات على الماشية، السخرة وعدم المساواة في

٧- Joseph Garang, Loc.Cit, P.22.

الأجور. علينا أن نذكر أيضاً الاستثمار البرجوازي في الزراعة وخصوصاً مشاريع البن والقطن والتي تعتمد على الأيدي العاملة الجنوبية الرخيصة. أهم من كل ذلك هجرة الجنوبيين للشمال حيث يتم استغلالهم»[٨].

عندما اختار المثقفون الجنوبيون الخط المعادي للاستعمار وانضموا للأفندية في الشمال. «لم يكن لديهم» كما يقول محمد عمر بشير:

«أي رغبة أخرى سوى التقدم الاقتصادي والاجتماعي وشراكة مع الشماليين تكون ذات فائدة للطرفين، حيث يقومون بإدارة العمل كوحدة واحده»[٩].

يصف محمد عمر بشير - بلهجة اعتذارية - ما تم بعد ذلك:

«الأحداث التي تلت الحكم الذاتي، أدت إلى شكوك من جانب الجنوبيين، وأخيراً انفجرت هذه الشكوك في تمرد الجيش الجنوبي ١٩٥٥. تكمن جذور هذا التمرد في الأخطاء التي ارتكبتها الأحزاب السياسية الشمالية والتي استغلها الإداريون الجنوبيون والإرساليات، والذين كانوا دائماً يقفون ضد السياسة الجديدة. نشأت أخطاء الأحزاب السياسية الشمالية من عدم الخبرة والجهل بظروف الجنوب، أكثر من أنها ناتجة من نوايا سياسية مبيته. كان كل همهم هو الخلاص من الإدارة البريطانية وفعلوا كل شيء من أجل هذا الهدف. استخدموا كل وسيلة بدون اعتبار للقيم الأخلاقية هذا ليس تبريراً لما حدث بعد

٨- Joseph Garang, Loc. Cit.

٩- Mohamed O. Beshir, The Southern Sudan, Back ground to Conflict, Khartoum, University - Press, Khartoum, 1968.

١٩٥٣، ولكنها حقيقة أن الأحداث السياسية كانت تجري بسرعة، وكان السياسيون مشغلون بضرورة تحقيق هدفهم ولذلك استهانوا بتعقيد المسألة الجنوبية. مثلاً لم تتم دعوة أي جنوبي لحضور المناقشة التاريخية التي جرت في القاهرة بين الأحزاب السياسية السودانية والحكومة المصرية بفترة قصيرة قبل توقيع الاتفاقية الأنجلو/ مصرية في ١٢ فبراير ١٩٥٣. وكذلك لم يكن هناك حزب جنوبي يطالب بالحديث باسم الجنوبيين، كما لم تضم وفود الأحزاب الشمالية أي قائد من القادة الجنوبيين. كان غياب الجنوبيين عن هذه المناقشات دليلاً على الرغبة في التقليل من الجنوب وتجاهل مطالبه»[١٠].

الطريقة الوحيدة لقبول نظرية محمد عمر بشير حول انعدام النوايا السيئة، هي قبول حقيقة أن معاملة الجنوبيين كانت ستتم حسب الرؤى السائدة آنذاك بأن:

«هؤلاء الجنوبيون الوثنيون والبدائيون، يجب نقدم لهم الأمان والراحة الروحية التي تتلقاها الأسرة المسلمة وبالتالي ستنجح عملية استيعابهم».

لم تفكر برجوازية الشمال اطلاقاً في أن الجنوب هو منطقة تستحق اعتباراً خاصاً. لم يفكروا في الجنوبيين باعتبارهم «أناساً» لهم هويتهم ولهم خصائصهم الأثينية والدينية والثقافية المختلفة عن خصائص الشماليين. بل ولم يفكروا فيهم إطلاقاً كـ (بشر). ارتبطوا في أذهانهم فقط بالأرض. في التحضير للانتخابات التي أعقبت الاتفاقية الأنجلو/ مصرية عام ١٩٥٣، كان الجنوب - كما يقول

١٠ - M.O. Bushier, «The Southern Sudan: Background to Conflict», Khartoum University Press, Khartoum, 1968. P.70.

محمد عمر بشير:

«قد تم إغراقه بالدعاية السياسية من جانب مصر وبعض الأحزاب السياسية في الشمال. تدفقت الوعود، وكان يتم شراء الدعم من الأحزاب الجنوبية. مثلاً اتهم الحزب الاتحادي الديمقراطي حزب الأمة بأن أسلافه كان أعداء للجنوب وتجارا للرقيق ولذلك فهو يدعو الجنوبيين لدحره»[١١].

أما حزب الأمة فقد اتهم الاتحادين بأنهم «الجلابة» الذين استغلوا الجنوب بالتعاون مع المصريين، وحذر الحزب الجنوبيين بأن المصريين سيبيعونهم مرة أخرى، كما فعل أجداهم الأتراك، تجار الرقيق.

في تلك المرحلة كان برجوازية الشمال ذوو وجهين؛ فمن جانب، كانوا - كما عبر جوزيف قرنق بحق -

«يشعرون بضغوط الاستعمار الذي لم يسمح لهم بدخول السوق، ولذلك وجدوا أن هناك ما يربطهم بالشعب. لهذا السبب كانوا مستعدين لتعبئة الناس ضد الاستعمار، وبالفعل رفعوا شعارات وطنية وديمقراطية وأشاروا بأصابعهم للاستعمار وهم يصرخون «أقبضوا الذئب»[١٢]! ولكنهم من الجانب الآخر حلموا بأن الذئب قد اختفى، واتضح أمامهم السوق، يستغلوا الناس ويثروا ويصبحوا «ذئاباً» جديدة.

وهذا بالضبط ما فعلوه. كان موقف البرجوازية العربية تجاه الفئات السودانية الفقيرة، وبالذات في المناطق المتخلفة التي يسكنها غير العرب، دائما موقفاً استغلالياً ويسعى للهيمنة. في عام ١٩٥٤

١١- M.O. Beshier, Ibid, PP.70-71.

١٢- Joseph Garang, Ibid.

ترك «الذئب» البريطاني البلاد، وأعطي «الذئب» الجديد المثقفين الجنوبيين، كل الحق في أن يتحول ارتيابهم في الشمال إلى عداء مباشر.

أعلنت «لجنة السودنة» تقريرها وتوصياتها في أكتوبر ١٩٥٤. ولخيبة أمل المثقفين الجنوبيين، استولى أفندية الشمال على كل الوظائف العليا التي تركها البريطانيون بعد مبارحة البلاد. الأفندية الجنوبيون الذين دعموا الأزهري، ووعدهم الأزهري بأنه:

«ليس فقط ستعطي الأولوية في الوظائف في الجنوب لكل الجنوبيين، وإنما أيضاً سيجدون وظائف عليا في الشمال»[١٣].

استلموا فقط ٤ وظائف: مفتشا مركز وفقط ٢ وظيفتي مأمور.

منذ ١٩٥٤ وحتى لاحقاً هيمن العرب/المسلمون على السلطة وبدأت سلسلة من الخيانات تجاه الجنوب.

يقول قرنق - وبحق -:

«السبب الرئيسي لمشكلة الجنوب هو الموقف الاستغلالي للطبقات الشمالية- وبالذات ملاك الأراضي والبرجوازية (الطبقة الوسطي) وممثليهم من المثقفين والبيروقراطيين في جهاز الدولة. الطبقات المستغلة (التي هيمنت على سياسات التقدم الاقتصادي والاجتماعي في الجنوب) استمرت في انتهاج نفس السياسة البريطانية؛ الضرائب الشخصية، غرامات الماشية، السخرة، عدم المساواة في الأجور ومحدودية التعليم. أهم من كل ذلك حاولوا فرض اللغة العربية

١٣- Jeseph Garang, loc. Cit, P.28.

والإسلام على سكان الجنوب»[١٤].

استمرت هذه السياسات، وهي تتعاظم طبقاً لنمو البرجوازية الشمالية - من جانب-، وتزايد حركات المعارضة لهذه السياسات وخصوصاً وسط الطبقات الدنيا والأجناس «الأدنى» وخصوصاً، من الجانب الآخر.

استمرت حكومة الأزهري، وحكومة عبد الله خليل التي أعقبتها في السياسات التعسفية تجاه الجنوب حتى وصل الأمر إلى تمرد عام ١٩٥٥ وكانت من الممكن إيقاف هذا التمرد، إذا تعلمت هذه الحكومة التعامل مع هؤلاء «الأولاد» على أساس أنهم نضجوا ولم يعودوا «أدوات» في أيدي الإرساليات المسيحية. وصلت ديكتاتورية عبود العسكرية إلى الحكم، نتيجة لخلافات حادة نشبت وسط أحزاب برجوازية الشمال، كانت سياسة عبود تجاه الجنوب، سياسة للقهر القومي، عملت على تذويب كل الجماعات الجنوبية في الأمة العربية الشمالية وهكذا - كما يقول قرنق:

> «انتهكت حكومة عبود - وبصورة مكثفة - الحقوق الديمقراطية الأولية، فرضت اللغة العربية على السكان وقامت بإقصاء كل اللغات المحلية من المناهج المدرسية، وفرضت الثقافة العربية/ الإسلامية (البرجوازية) ورسخت من الاستغلال الاقتصادي للسكان مثلاً: الغرامات غير المبررة على الماشية، الحجوزات على الماشية..الخ هذه باختصار كان سياسة النظام تجاه الجنوب»[١٥].

١٤- Joseph Garang, Ibid.

١٥- Joseph Garang, loc. cit, P.12.

عمل النظام على قمع أي نوع من المعارضة في الجنوب، وفي نفس الوقت عاظم من سياسة التعريب والأسلمة. تم افتتاح العديد من الخلاوي في كل مناطق الجنوب، وأرغم الأطفال على دخول هذه الخلاوي وحفظ القرآن، وألا اختفوا من وجه الأرض. وكان الآباء - من شدة خوفهم- يدفعون أبناءهم لتلك الخلاوي، غض النظر عن هل هم مسلمون أم مسيحيون أم وثنيون. تم افتتاح ٦ معاهد إسلامية في جوبا، كدول، واو، مريدي، ياي وراجا. وكانت أيدي المعاهد والإرساليات الحكومة مطلقة في الجنوب. حاول الشيخ علي عبد الرحمن الضرير تبرير تعاونه مع نظام عبود، وهو يقوم هنا يوصف ما تفعله هذه المعاهد في الجنوب:

«طلب مني عبود أعمل مع حكومته في نشر الإسلام واللغة العربية في الجنوب: وقال لي بأنه يعلم بأن هذه هي أهدافي في الحياة، وأني سأكون سعيداً بذلك. وافقته على هذا الرأي ولكني أخبرته بأني لا استطيع العمل معهم كموظف حكومي واقترحت عليه أن أعمل في المعاهد والبعثات في مجال الأعمال الخيرية التي اعتادت الحكومة على عملها، مثل بناء المساجد وتأسيس المدارس القرآنية والمعاهد الإسلامية...الخ. هذا ما اتفقنا عليه وهذا كان هو عملي في مجال الإسلام والعروبة في عهد عبود»[١٦].

في عام ١٩٦٢ أدت نشاط البعض المشابه لنشاط علي عبد الرحمن ونصائح الأفندية الذين تعاونوا مع عبود إلى طرد كل البعثات الإرسالية المسيحية من السودان.

١٦- علي عبد الرحمن الضرير، مقابلة، معاهد الدراسات الأفريقية/ الآسيوية، الخرطوم.

أدت سياسات عبود إلى هجرات الآلاف من الجنوبيون إلى كينيا، يوغندا، أثيوبيا وأفريقيا الوسطي. اضطر المثقفون الجنوبيون إلى الهجرة خارج البلاد. وفي المنفي تشكلت الأحزاب السياسية والتنظيمات الجنوبية، أبرزها كان حزب «سانو»، جبهة الجنوب وتنظيم أنانيا العسكري، والذي قاد المقاومة المسلحة ضد نظام الحكم الشمالي.

لم تهتم أحزاب الشمال البرجوازية كثيراً، بما كان يفعله عبود في الجنوب. - كما عبر محمد عمر بشير وبحق- كان:

> «اهتمامهم منصباً على الطرق والأساليب المؤدية إلى إنهاء النظام نفسه، ولكن بدون إيجاد أي حل لقضية الجنوب. الاستثناء الوحيد هو الحزب الشيوعي السوداني (السري)، والذي كان يعترف بالاختلافات بين الشمال والجنوب، ويدعو إلى الحكم الذاتي لمديريات الجنوب في إطار السودان الموحد»[١٧].

لم يحتمل نظام عبود الضغوط الداخلية والخارجية. أولاً في شمال السودان كان الحزب الشيوعي السوداني والحركة الديمقراطية وسط الطلاب والعمال تمارس ضغوطاً مكثفة، تطالب بالحل السلمي لقضية الجنوب. وظهرت منشورات سرية تخاطب صغار الضباط والجنود في القوات المسلحة، مذكرة إياهم بأنهم ضحايا للبرجوازية التي ترسلهم للقتال مع مواطنيهم، فقط بهدف أن تبقي البرجوازية في السلطة.

وظهرت مجلة «صوت القوات المسلحة» السرية والتي كانت لسان حال تنظيم الضباط الأحرار. قامت المجلة بنقد سياسات النظام العسكرية بشكل

١٧- B.M Said, Ibid, PP. 24-25.

عام مع التركيز على مشكلة الجنوب. أدي انتشار هذه المنشورات والمقالات بالإضافة إلى سوء إدارة الفصائل العسكرية في الجنوب وانعدام السلاح والمعدات العسكرية الفعالة، إضافة إلى كل ذلك أدى تنامي قدرات الأنانيا وخبراتها، إلى الشعور بعدم الاقتناع من جانب الجنود وضباط الصف وصغار الضباط. ومن الجانب الآخر ساعد في تنامي قوة الأنانيا في تشجيع الكثير من المواطنين الجنوبيين على الانضمام لها. وجدت الحكومة نفسها في وضع صعب، خصوصاً وقد نجح المثقفون الجنوبيون في المنفي في تعبئة الرأي العام الدولي ضد الحكم العسكري.

لتهدئة الحالة قامت الحكومة العسكرية بتعيين لجنة للتحري في سبتمبر ١٩٦٤ للبحث في أسباب الوضع القلق في الجنوب. وكان على اللجنة أيضاً أن تبحث في العوامل التي تعيق الوحدة بين الشمال والجنوب. طلبت الحكومة من اللجنة تقديم توصياتها بهدف حل المشكلة بدون المساس بالهياكل الدستورية للبلاد.

كانت ردود الفعل مختلفة إزاء هذه اللجنة. أنانيا وجبهة الجنوب لم يكترثان بها إطلاقاً، واستمرا في أنشطتهما ضد الحكومة. أما سانو فقد انقسم. بعض المتطرفين رأوا أنها:

> «قامت فقط لحفظ ماء الوجه ولتهدئة الرأي العام الشمالي والذي أرسل أبناءه لقتل الجنوبيين. ولمواجهة الاهتمام المتزايد من جانب الدوائر الأفريقية والعالمية»[١٨].

بعض العناصر الأخرى من سانو اعتبرت أن اللجنة- رغماً عن كل شيء-

---

١٨- M.O. Beshir, loc. Cit, P.85.

تمثل «اعترفاً واضحاً». مثل هذه المجموعة وليم دينق والذي كان دائماً يناقش المسألة من وجهة نظر سودانية قومية. يتضح هذا من الخطاب الذي أرسله بتاريخ ٢٩ أبريل ١٩٦٢ للأمم المتحدة، والذي احتوى على إدراك عالي للمسألة القومية في السودان. وأبرز فيه استعداداً جاداً لحل المسألة في إطار السودان. في الجزء الأول من الخطاب قدم عرضاً مختصراً، ولكنه واضح، للأرض والشعب في السودان.

وصف العوامل التاريخية التي قادت إلى هيمنة العرب على شمال ووسط السودان، ثم نفذ إلى قلب المشكلة. يقول:

> «نحن نريد أن نؤكد للأمم المتحدة بأننا لسنا عنصرين، لأننا نؤمن بالإنسانية. نحن نؤمن بأهمية اختلاطنا مع العرب، ولكننا ضد المعاملة الظالمة والمهينة»[١٩].

ثم يواصل ليقوم بتعريف ووصف الدولة القومية، ويختتم بأن العرب في الشمال لا يعملون من أجل خلق دولة سودانية قومية. يكتب:

> «في الفقرات القادمة سأسمي السودانيين في الشمال «العرب». و ذلك ليس لأننا عنصرين، وإنما لأن الشماليين يفاخرون بأنهم عرب. وهم- لأنهم أصحاب القرار- قرروا أن ينضم السودان للقومية العربية. لإثبات ذلك سنأخذ مقتطف من وزارة الخارجية. في الصفحة الأولى من النشرة التي أصدرتها الوزارة عام ١٩٥٦. قررت الوزارة ما يلي: «علاقتنا مع دول الجامعة العربية تنبع من أصلنا العربي، والذي امتدت جذوره لأجيال وذلك يربطنا بحكومات وشعوب البلدان العربية، على الرغم من أنه ليس لدينا أي شيء ضد

١٩- Memorandum Presented by SANU to the Committee of The O.A.U., Refugees, Kampala, Uganda, November 1964, Cited by M.O. Beshir, P.86.

الوحدة العربية، إلا أننا نرفض الفكرة التي تنكر أصولنا الأفريقية الزنجية، الأمر الذي أدي إلى إنكار إنسانيتنا، فقط لأننا زنوج! هذا ما يخيفنا»[٢٠].

ثم يكتب بعد ذلك عن أفريقيا السوداء وتقاليدها وثقافتها ومساهمتها في الإرث الإنساني.

ثم يعطينا ويليم دينق بعد ذلك سرداً تفصيلياً للجرائم التي ارتكبها حكام الشمال في كل مناحي الحياة. الأهم من كل ذلك يناقش النقطة التي يتجنبها جميع المثقفين الشماليين يقول:

«في احتقارهم للزنوج واللون الأسود، يستخدم الشماليون كلمة «عبد» لوصف الجنوبيين. وعلى الرغم من أنهم أوقفوا تجارة الرقيق، إلا أنهم لم يغيروا من آرائهم حول الزنوج»[٢١].

تمت الإطاحة بالنظام العسكري، وكان أول إنجاز قومي لثورة أكتوبر ١٩٦٤، كان هو انعقاد مؤتمر المائدة المستديرة، على الرغم من المؤتمر لم ينجح،

٢٠- عند كتابتي لهذا الفصل لم أجد، خطاب دنيق والذي كان مكتوباً باللغة الإنجليزية، ولذلك اضطررت إلى أخذ الجزء الذي احتاجه من اللغة العربية، حيث وجدته في كتيب أصدره الإداري السابق «التيجاني محمد عبد اللطيف» بعنوان «الخيار الصعب». أعرف إن الخطاب يفقد معناه نتيجة للترجمة المزدوجة ولكني اعتقد بأن المعنى يظل قائماً.

من المترجم: وهكذا تحول الازدواج إلى ثلاثية، حيث قمنا بترجمة ما كتبه المؤلف باللغة الإنجليزية وهكذا أصبحت العملية: دينق يكتب بالإنجليزية- المؤلف يجد ترجمة النص إلى العربية- يقوم بترجمتها إلى الإنجليزية مرة أخرى- ونقوم نحن بترجمة ما كتبه إلى العربية- رحلة لغوية طويلة مر بها النص الذي كتبه دينق.

٢١- نفسه.

إلا أنه لأول مرة وبدرجة عالية من الوضوح- ينظم العلاقة بين البرجوازية الشمالية العربية والعناصر الديمقراطية وسط الفئات الدنيا. في نفس الوقت أدرك الشماليون بأن للجنوبيين قضية عادلة وأنه على الرغم من أحزانهم ومراراتهم والتي جعلت البعض يعامل الشماليين وكأنهم مستوطنين استعماريين يجب طردهم من البلاد - أدرك الشماليون بأنه توجد وسط الجنوبيين عناصر جادة تسعى إلى الحل القومي لقضية البلاد.

في اعتقادي، أن عوامل فشل مؤتمر المائدة المستديرة هي:

أولاً: المشاعر الأبوية التي أبداها الشماليون بوضوح. على الرغم من أن البرجوازية الشمالية قد قبلت لأول مرة، ما يسميه الصادق المهدي:

> «ألا تضع العلاقات الدستورية والإدارية بين الشمال والجنوب، فقط في اعتبارها الاختلافات الإقليمية والقبلية في السودان، ولكن عليها أن تتأكد من أنه لم يتم حتى الآن أي شيء جاد لتنمية الأمة الواحدة والسودان ككل»[٢٢]. لم يقبل للجنوب أن يتطور حسب إمكانياته إذ يضيف الصادق المهدي: «انتشار اللغة العربية والإسلام سيساعد في خلق الوحدة بين الشمال والجنوب»[٢٣].

ثانياً: مشاعر عدم الثقة- والتي لا تعدم التبرير- التي أبداها الجنوبيون تجاه الساسة الشماليين، والتي عبرت عنها جبهة الجنوب وأيضاً جناح جوزيف ادوهو في سانو والذي لم يقبل بأي شيء سوى الانفصال.

٢٢- الصادق المهدي، «مسألة جنوب السودان»، الخرطوم ١٩٦٤، ص ٤٩.

٢٣- نفسه.

ثالثاً: لم يملك الساسة الشماليون والجنوبيون التحكم في القوات العسكرية والتي كانت تقاتل أثناء انعقاد المؤتمر.

رابعاً: سرعان ما بدلت البرجوازية الشمالية من شعار الوحدة الذي رفعته ثورة أكتوبر، وارتدت إلى سياسة المؤامرات والسباق نحو السلطة والتي استمروا فيها، حتى اندلاع انقلاب النميري في مايو ١٩٦٩.

في ظل نظام نميري حدثت تطورات ضخمة في مسألة الجنوب في ٩ يونيو ١٩٦٩ تم إعلان برنامج الحكم الذاتي الإقليمي، والذي كان قد أعده الحزب الشيوعي السوداني . وتم تعيين جوزيف قرنق- مثقف قانوني، محامي وعضو في الكتب السياسي للحزب الشيوعي- وزيراً لشؤون الجنوب. وهي وزارة تم إنشاءها لمتابعة تنفيذ البرنامج. استمر جوزيف قرنق- في فترة شهر العسل القصيرة بين النظام والحزب الشيوعي- بحماس في العمل في مهمته والتي لم ينقصها النجاح.

أثمرت اجتماعاته ومحاوراته مع الساسة الجنوبيين في شرق أفريقيا والعواصم الأوربية إلى رجوع العديد من القادة السياسيين من المنفي والمشاركة في برنامج الحكم الذاتي الإقليمي، تمت مواجهة بين الحزب الشيوعي السوداني والنظام العسكري والذي أصبح مسنوداً من الناصرين والنظامين المصري و الليبي، وانتهت المواجهة بإعدام قائد الانقلاب القصير المعادي للنظام هاشم العطا، كما تم إعدام جوزيف قرنق وآخرون من قادة الحزب الشيوعي. ورغم أن برنامج الحكم الذاتي الإقليمي لم يتم إلغائه، إلا أنه ذهب أدراج الريح مثله مثل أغلب البرامج في السودان.

أصبح النميري بعد دحر الانقلاب المعادي، يملك سلطة مطلقة خصوصاً

بعد حل مجلس الثورة. يلاحظ بيتر ودورد بأنه:

«بظهور دولة يحكمها شخص واحد، أصبح مصير الجنوب شبيهاً بمصير السودان كله»[٢٤].

وهذه ملاحظة سليمة من عدة زوايا.

صحيح أن النميري قام بدوره كاملة من البرنامج الاشتراكي إلى البرنامج الرأسمالي الذي وجد مباركة وتأيداً من دول الغرب الرأسمالية. ولكن أدى غياب التنظيمات الرأسمالية المؤسسة في السودان، خصوصاً وقد قام النميري في أيامه الأولى بتوجيه ضربة قاسية للرأسمالية الوطنية، لذلك اضطر للاعتماد على جهاز الدولة وخلق طبقة من «الكمبرادور»، مهمتها هي أن تلعب دور القطاع الخاص وتشجع الاستثمار الأجنبي. تم هذا بترتيبات وصفها تيموثي نبلوك في الفصل المعنون: «السياسة والاقتصاد في ظل نظام نميري» في كتابه «الطبقة والسلطة في السودان». أتسمت هذه الترتيبات - بالضرورة- بالفساد في كل أجهزة الدولة.

أما بالنسبة للجنوب، فقد ظهرت طبقة جديدة من البيروقراطيين والمقاولين، لأول مرة وبدأت تنمو بسرعة وبارتباط برصيفتها في الشمال. وكان من مصلحة الطرفين إيقاف الحرب الأهلية، نميري كان يريد الدعم السياسي من الجنوبيين خصوصاً بعد مواجهته مع اليسار وقبل مصالحته مع اليمين (الطائفية التقليدية). وكانت البرجوازية الجنوبية المتنامية تستند بدورها على نظام نميري. هناك أيضاً عوامل أخري مثل اهتمام الغرب بوجود دولة سودانية مستقرة، لضمان الاستثمار، خصوصاً في مجال البترول - كما وأن الدول الأفريقية

٢٤- Peter Woodword, Lo. Cit, P. 12.

المجاورة؛ أثيوبيا، كينيا و يوغندا والتي كانت تعاني كثير من وجود اللاجئين السودانيين في حدودها، كان يهما حدوث استقرار ما في السودان.

تم فعلاً توقيع اتفاقية عام ١٩٧٢، وكان يبدو وكأنها نهاية الحرب. ولكن اندلعت الحرب قبل الذكرى الأولى لتوقيع الاتفاقية. كان النميري يلقي اللوم على الاضطرابات القبلية ونشاط الجهات المعادية «للثورة». بالطبع لا نستطيع نفي وجود اضطرابات قبلية، لأن التركيبة الاجتماعية للجنوب تعتمد أساساً على الجماعات القبلية. ولكن الاضطرابات القبلية والأنشطة المعادية للثورة يمكن أن تتم في مناطق منعزلة وليس في الجنوب بأكمله.

لم يستطيع النظام إخفاء الحرب، إذ أن حركة المقاومة كانت قوية وتجد دعماً محلياً وإقليماً ودولياً، زاد في الأمر أن نظام نميري زاد في طغيانه وأصبح شبيهاً بأنظمة عيدي أمين وبوكاسا.

هنا يبرز سؤال مهم: لماذا فشلت اتفاقية أديس أبابا في حل مشكلة الصراع الشمالي/ الجنوبي؟ إذا أردنا البحث عن إجابة لهذا السؤال، علينا الاتفاق مع بيتر ودورد في ملاحظته بأن اتفاقية أديس أبابا كانت:

> «في الأساس اتفاقية سياسية، قدمت للجنوب ليس فقط الحكم الذاتي، ولكن أيضاً أمكانية أن يكون الجنوب جزءً متكاملاً مع البلاد من خلال دعمه لنظام نميري الجديد»[٢٥].

إذا كان على أن أضيف إلى هذه الجملة فسأقول «برجوازية الجنوب». لأنه، صحيح أن الاتفاقية كانت اتفاقية سياسية وصحيح أنه تم منح برجوازية

٢٥- Ibid.

الجنوب الحكم الإقليمي وتم تسليمها جهاز الدولة في الجنوب حتى تستطيع الثراء بسرعة واللحاق برصفائها في الشمال. لا شك أيضاً أنها اتفاقية سياسية أعطت نميري صورة بطولية باعتباره المنقذ الذي احرز المستحيل.

ليس من السهل اختيار سبب محدد نقول بأنه هو الذي قاد إلى فشل اتفاقية أديس أبابا.

هناك العديد من العوامل الاجتماعية/ الاقتصادية المتشابكة، التي ساهمت في إفشال هذه الاتفاقية، ولكن هناك أسباب أهم من غيرها. أهم سبب - في اعتقادي- هو أن الاتفاقية تم العمل حولها والوصول إليها وتطبيقها في غياب كامل للعمل الدستوري.

في الشمال كان هناك النميري وفي الجنوب جوزيف لاقو وبعض الجنرالات والأفندية. لم تجد الاتفاقية أي دعم جماهيري، لا في الشمال ولا في الجنوب. كان الاتفاقية- كما قال عنها بتير ودورد- إحدى ألاعيب نميري في تقسيم الأحزاب. يقول بتير ودورد عن نميري:

> «في وقت ما كان يبحث عن التحالف مع الراديكاليين، بما فيهم الحزب الشيوعي، ثم الجماعات الصوفية، عندما كان معادياً للطوائف الدينية الكبيرة والتي كانت تسند الأحزاب المحلولة، ثم مصالحة عام ١٩٧٧ مع الأحزاب الكبيرة، ثم التحالف مع الجيش نفسه عندما انشأ في الثمانينات المؤسسات الاقتصادية العسكرية. كانت اتفاقية أديس أبابا تنسجم مع هذا السياق»[٢٦].

كان هذا بالفعل صحيحاً. ما أن ظهرت حقول البترول حتى تحالفت

٢٦- Ibid, P. 13.

البرجوازية الشمالية بكل أجنحتها تحت قيادة الرئيس الملهم، وبدأت في رسم الحدود حول آبار البترول في الشمال. وحتى يواجه المقاومة ضد الحدود التي رسمها، من جانب الجنوبيين والحركة الديمقراطية في الشمال. قام نميري بطل الجنوب كما يقول بيتر وودرد:

«بإشهار سلاح الشريعة الإسلامية عام ١٩٨٣».

أدت الانتفاضة الشعبية إلى إسقاط حكم النميري، واستلم السلطة زملاءه من البرجوازية السودانية الممثلة في الاتحاد الديمقراطي، الأخوان المسلمين وحزب الأمة وبسند من الأمريكان والمصريين حتى لا تتحول الانتفاضة الشعبية إلى ثورة متكاملة. ثم تشكيل حكومة انتقالية تمثلت في هذه الحكومة كل قطاعات البرجوازية السودانية. وسرعان ما قامت هذه الحكومة بترتيبات تهدف إلى إعادة قانون الانتخابات القديم، لاستعادة سلطة البرجوازية الطائفية بتركيبة لا تختلف عن حكومات ما بعد الاستقلال حيث هيمن السادة على السلطة ولكن هذه المرة بخبرة واستعداد أكبر.

تمت إزالة الخلافات الثانوية بين برجوازية الشمال مثل الخلاف بين الصادق والترابي أو بين الميرغني والصادق، والتي استفادت منا القوى التقدمية في بعض الاحاين. توحدت البرجوازية السودانية لفرض الشريعة الإسلامية، والتي رفضت هذه الأحزاب إلغائها رغماً عن المطالبة الجماهيرية، حيث كان هذا المطلب من ضمن أهم شعارات الانتفاضة - أصبح إلغاء قوانين الشريعة هو الشرط الأساسي الذي وضعته الحركة/ الجيش الشعبي لتحرير السودان لإجراء المفاوضات. قوانين الشريعة كانت قوانين غير إنسانية، وصفها محمود محمد طه كالآتي:

«لقد عبرت عن آرائي في العديد من المناسبات حول قوانين سبتمبر ١٩٨٣ باعتبارها قوانين ضد الشريعة وضد الإسلام. أكثر من لك لقد شوهت الشريعة وشوهت الإسلام. وضعت هذه القوانين وتم تطبيقها لقهر الشعب ولاخضاعة وإذلاله. أكثر من ذلك هي تهدد وحدة البلاد»[٢٧].

قامت الحكومة، وبموافقة تامة من برجوازية الشمال، بوضع ثقلها على الخيار العسكري، ليس فقط بزيادة العلميات الحربية في الجنوب، وإنما عن طريق خلق تنظيمات شبة عسكرية من قبائل الشمال العربية المحاذية للجنوب: وهم يتكلمون في نفس الوقت عن المؤتمر الدستوري. بمثل هذه الممارسات لا يظهر أي أفق للمؤتمر الدستوري. وحتى إذا أنعقد المؤتمر هل يتوقع منه الكثير؟ الإجابة بالطبع لا، لأن التحضيرات الأساسية لهذا المؤتمر والتي تهدف إلى إيجاد حل سلمي دائم للمشكلة لم تتم حتى الآن.

٢٧- محمود محمد طه مؤسس وقائد «الأخوان الجمهوريين» حتى إعدامه عام ١٩٨٣. يعتبر لدى العديد عالماً من علماء عصره. قام بتوزيع منشورات تهاجم قانون الشريعة، تم اعتقاله وتقديمه للمحاكمة بتهمة الكفر، ردد في المحكمة اتهاماته وادانتة لتطبيق القانون. حكم عليه بالإعدام.


مسطورات
MUSTORAT

الخاتمة

الاهتمام المركزي لهذا الكتاب هو دراسة المسألة القومية من وجهة نظر الأفندية أثناء الحكم الثنائي، الدافع لذلك يكمن في سببين أساسيين:

أولاً: المؤلف يؤمن بأن «القومية» في السودان - كما هي في العديد من البلدان الأفريقية والآسيوية - كما يقول كيدوري:

«نتاج طبيعي للاستغلال الأوربي لهذه المناطق، ذلك الاستغلال الذي يسمى الاستعمار»[1].

كانت عبارة عن رد فعل للهيمنة الأوربية الأجنبية، التي عملت على استغلال الظروف الموضوعية التي تمر بها هذه المناطق في عملية النمو القومي. تظهر الدولة القومية إلى الوجود - كما يقول القدال بحق -:

«عندما تكون الظروف الموضوعية لوجودها ناضجة»[2].

١- Elie Kedourie, Nationalism in Asia and Africa; Wiedenfeld & Nicolson, London,1961, Introduction.

٢- M.S. Algadal, UnPublished Paper Presented to the Conference of National Movement in the Sudan. Institute of Afro-Asian Studies, University of Khartoum, January 1986.

أصبحت هذه الظروف الموضوعية متاحة في السودان عندما قام الحكم الثنائي بتأسيس حكومة في المساحة التي تسمى الآن جمهورية السودان، أسمى المستعمر حكومته بأسم حكومة السودان.

ثانياً: أدخل الحكم الثنائي جرثومة القومية، عندما أدى إلى ظهور «الأفندية»، والذين قال عنهم هودجكن:

> «الأولاد المتعلمين في المدن الجديدة» والذين أصبحوا «نخبة مهنية»(٣).

وهكذا أمسك هؤلاء الأفندية بمسألة القومية وبدأوا في صياغة المفاهيم المختلفة استناداً على العديد من العوامل.

إذا ناقشنا الأمور في تتابعها وابتعدنا عن التفسير الايديولجي أو المنطلقات السياسية، فسنجد أن بعض العلماء كانوا غير موضوعيين في صياغتهم لرؤى خيالية للقومية تنادي بوجود القومية قبل الحكم الثنائي: مثلاً مدثر عبد الرحيم ينادي بوجود الدولة الإسلامية قبل الحكم الثنائي، ويستشهد بكلام كانتويل سميث Cantwell Smith في وصف المسلمين الذين خضعوا للحكم الأجنبي ويقول بأن الدولة الإسلامية:

> «كانت وصفاً مناسباً لمشاعر السودانيين بعد معركة امدرمان الحاسمة»(٤).

٣- Hodgkin, Nationalism in Catto-Colonial Africa, Fredrick Muller, London, 1956,P.64.

٤- M. Abd al.Rahim, «Imperialism and Nationalism in the Sudan», Oxford University Press, 1969, P.4.

طبقاً للعديد من المعاني والمفاهيم التي ناقشناها في الفصل الأول، يبدو لي أن مثل هذه الاتجاهات نشأت إما من الفشل في التمييز بين «القومية» و«الوطنية»، أو من سوء تفسير مقصود لهذه المصطلحات، بغرض سياسي مبيت.

أعتقد أنه من الممكن استناداً على المفاهيم والمصطلحات التي ذكرناها في الفصل الأول، أن نميز بوضوح بين «القومية» و«والوطنية»، وبذلك نصل بسهولة إلى حقيقة أن «القومية» ظهرت كايديولجية في السودان بعد الحكم الثنائي.

عند متابعتي لظهور الأفكار «القومية»، استطيع القول بدون أي مخاطرة، أن أول مظاهر القومية، تم نقاشها في الفصل الثاني، حيث ظهرت عند عدد من «الأولاد المتعلمين» والذين أعطاهم الاستعمار تعليماً محدوداً، ومع ذلك فقد توصلوا إلى وضع اجتماعي/ اقتصادي معين، وحصلوا على بعض إشكال الوعي الايديولجي والسياسي المحدود. وقد أدي هذا إلى أن تكون مفاهيم القومية التي صاغها هؤلاء «الأولاد» المتعلمون تعليماً محدوداً، غير مبنية على عوامل اجتماعية/ اقتصادية ولا على رؤية ايديولجية واضحة.

من الخطورة اشتراط الصياغة الاجتماعية/ الاقتصادية لوحدها، لأنها لا تستطيع وحدها الثبات أمام المفاهيم الايديولجية للقومية الواردة من الخارج. إذا قصرنا مفاهيم القومية على مجرد العناصر الاجتماعية/ الاقتصادية، فسنجد أنه من المستحيل شرح وجود الاتجاهات الفابية وسط الابروفيين، والذين ما كان لهم طبقاً لخلفيتهم السوسيولجية - كما أوضحنا في الفصل الرابع - أن يطوروا مثل هذه الاتجاهات، إذا كان التفسير يعتمد فقط على العوامل الاجتماعية/ الاقتصادية.

من الخطورة معاملة المفاهيم حول القومية، وكأنها مفاهيم ايديولجية بحته. من الشواهد التي ذكرناها في الفصلين الثاني والرابع، يتضح - في اعتقادي - بأن العامل الايديولجي أقل من العامل الاجتماعي/ الاقتصادي. لقد أثر العامل الاجتماعي/ الاقتصادي في العديد من الحالات على عملية أدارك الايديولجيات الأجنبية، أمثلة لذلك: المواجهات بين أعضاء «جمعية الاتحاد» حول مفهوم «وحدة وادي النيل» وبالذات المواجهة بين كشة وعلي عبد اللطيف. مثال آخر هو الفهم المختلف للايديولجية الفابية عند كل من الابروفيين وجماعة الموردة. إذا كانت مفاهيمهم ايديولجية صرف، كان كل من الجماعتين والذين يقول عنهم نبلوك:

> «استفادوا تماماً من منشورات الجمعية الفابية ونادي الكتاب اليساري»، سيكونوا متفقين حول المفاهيم القومية. أوضح مثال لذلك هو الصراع الداخلي بين جماعة الموردة/ الهاشماب - بين الأخوان عشري وأولاد الهاشماب».

ما كان للحكم الثنائي أن يتفادى في أيامه الأولى - كما أوضحنا - النظام التعليمي العربي/ الإسلامي الذي وضعه الحكم التركي/ المصري ودولة المهدية. أدي هذا - كما شرحنا في الفصل الثاني - إلى ترسيخ فكرة «الشرق المسلم» و«الغرب المسيحي» في أذهان الناس والتي سادت أيضاً في أذهان «الأولاد المتعلمين» كرد فعل على السيطرة الأوربية.كما سادت وسط أذهان الأفندية فكرة بعث الإسلام وخلق الدولة الإسلامية تحت قيادة «خليفة» قوي يعمل على توحيد المسلمين في الشرق لهزيمة الكفار الغربيين. تلك الفكرة التي نادي بها الأفغاني ومحمد عبده.

أدت الحرب العالمية الأولي ونهاية الامبرطورية العثمانية كما أوضحنا

أيضاً في الفصل الثاني - إلى وجود مفهوم جديد للقومية عند مثقفي بلدان الإمبراطورية العثمانية السابقة، أساساً الايديولجية القومية العربية/ الإسلامية، والتي كان يدافع عنها كل من عبد الرحمن الكواكبي والأفغاني ومحمد عبده. في الفصول الثالث، والرابع والخامس تكلمنا عن النغمة العربية العالية والتي خلقت تناقضاً بين السودانيين الذين يدعون النسب العربي والآخرون ذوي الجذور الأفريقية. تجلى هذا التناقض في مناقشات «جمعية الاتحاد السوداني»، والذي تطور إلى نوع من القومية السودانية والتي لم يتم أبداً تعريفها بوضوح.

قبل وأثناء أحداث ١٩٢٤ والتي قادتها العناصر المنبتة من الرقيق السابقين ذوى الأصول الأفريقية؛ كانت المشاعر الأفريقية مغطاة بدخان كثيف صادر من شعار «وحدة وادي النيل». وكما شرحنا في الفصل الثالث، كانت هناك أسباب تمنع من متابعة الجذور الأفريقية لهذه العناصر والتي كان من الممكن أن تنتمي لها. مؤخراً بدأت الاتجاهات الأفريقية تدافع عن نفسها عن طريق الأخوان عشري وأولاد الموردة. تلك الجماعة التي تغير أسمها لمرتين - كما أوضحنا في الفصل الخامس نتيجة للمواجهة بين الإفريقانية والعروبة.

ناقشنا بتفاصيل، هذه المواجهة في الفصل الرابع والفصل الخامس، عند مناقشتنا الدوائر التي لجأ إليها الأفندية عندما واجهوا عنف الإدارة البريطانية بعد أحداث ١٩٢٤. ساهمت المجموعتان الكبيرتان (أولاد أبي روف وأولاد الموردة) في التعامل مع قضية القومية. في الفصل الرابع قمت بدراسة جماعة أبي روف، واهتممت بشكل خاص بخلفياتهم الاجتماعية والتي أثرت إلى حد كبير على تشكيلهم الايديولجي والسياسي. كانت الخلفية الأسرية لأغلب أعضاء جماعة أبي روف - كما أوضحنا في الفصل الرابع - هي المؤثر على تكوينهم الايديولجي، وكما رأينا في الفصل الرابع كان أغلبهم من أصول ختمية، ولكنهم

كأفندية كانت تطلعاتهم تتناقض مع قادة الختمية. كما كانوا بحكم أنهم معادون للمهدية يتطلعون إلى مصر، والتي كانت ملجأ لآبائهم وأجدادهم أثناء حكم المهدية. لكل تلك الأسباب لم يتوصل الأبروفيين إلى مفهوم محدد للقومية. جعلهم تكوينهم الاجتماعي/ السياسي و أيديوجليتهم المكتسبة في حالة توهان. وقد تأثروا كثيراً - كما رأينا بالفابية والأفكار الإصلاحية في بريطانيا. وكما رأينا في الفصل الرابع أفكارهم نصف الناضجة عن الاشتراكية، إلا أنهم ظلوا مرتبكين فيما يختص بمسألة القومية. كانت القومية السودانية بالنسبة لهم جزءاً من العالم العربي وعليه كان على الجماعات غير العربية الذوبان في الثقافة العربية، مما يشير إلى ضعف الموقف الأيديولوجي لجماعة الأفندية الابروفيين.

في الفصل الرابع درسنا جمعية ود مدني والتي كانت جزءً من جماعة الأبروفيين. بحثنا في عضوية هذه الجمعية، نشاطاتها الأدبية، ميولها القومية، أهمية نادي ود مدني تكمن في الدور القيادي الذي لعبه في اقتراح قيام مؤتمر الخريجين.

الفصل الخامس تعامل مع جماعة الموردة والتي تغير اسمها مرتين. في البداية تغير الاسم إلى الهاشماب ثم أخيراً أصبح جماعة الفجر حاولت في ذلك الفصل شرح أهمية تغيير الاسم والذي نتج من المواجهة بين الأخوان عشري والأعضاء الآخرين للمجموعة. وتكلمنا عن العبء الثقيل الذي وضعته الملامح الاجتماعية/ الاقتصادية على عملية الإدراك الايديولجي. رأينا في ذلك الفصل التحول الذي طرأ على مفهوم «سوداني» و«القومية السودانية»، من مفهوم يرتبط بالعبيد والسود إلى مفهوم معرب ومقبول للقومية السودانية، بعد انفصال أولاد الهاشماب عن أولاد عشري.

الفصل السادس تعامل مع مؤتمر الخريجين وتكوين الأحزاب السياسية. حاولنا توضيح أن فكرة المؤتمر قد تبلورت بعد معاهدة ١٩٣٦ . وحاولنا توضيح أن الأفندية كانوا قد حاولوا قبل المعاهدة بفترة طويلة، توحيد طبقتهم. حاولنا في ذلك الفصل أيضاً إيجاد تفسير لاتجاهات الأفندية نحو الإدارة البريطانية، وموقف الإدارة البريطانية من الأفندية. تحولت الإدارة من دعم رؤساء القبائل والزعامات الدينية، للبحث عن نوع من التعاون مع الأفندية. كما تكلمنا عن المواجهات والمساومات بين التيارات الأفندية المختلفة، والمنافسة بين شريكي الحكم الثنائي لكسب ود الأفندية. اهتممنا بشكل خاص بالإجابة على السؤال: لماذا اختار الأفندية النمط الهندي لتوحيد طبقتهم؟

تعامل هذا الفصل أيضاً مع تطور مؤتمر الخريجين، خصوصاً بعد الحرب وبعد انقضاء شهر العسل بين المؤتمر والحكومة السودانية وبعد أن صار المؤتمر تنظيماً سياسياً.

تعاملنا أيضاً مع تطور المفاهيم المختلفة للقومية، أساساً مفهومي «وحدة وادي النيل» و«السودان للسودانيين» وتحولهما إلى كتلة «وحدوية» وكتلة معادية «للاستقلال»؛ «مع مصر» أو «مع بريطانيا». ثم بدا الفصل في دراسة هذه الكتل حتى أصبحت أحزاباً سياسية تشكلت من أجنحة مؤتمر الخريجين. ووجود فقط برنامجين مكتوبين بصورة تفصيلية وهما برنامج «الاتحادين» والذي يتمثل من الكتلة الوحدوية وبرنامج «القوميين» الذي يتمثل في كتلة الاستقلاليين، بمعنى آخر أبوروف والهاشماب. لا يختلف مفهوم الاتحادين للقومية عما كان يعبر عنه الابروفيين في مراحلهم الأولي. دافعوا عن المفهوم العربي/ الإسلامي للقومية. القوميون أيضاً لم يكونوا مختلفين عن الأبروفيين، إلا في أن الأبروفيين كانوا يطالبون بحكم مشترك مع المصريين، أما القوميين فقد دافعوا عن استقلال

الدولة. الأحزاب الأخرى - باستثناء الحزب الشيوعي والذي كان يعمل تحت اسم «الجبهة المعادية للاستعمار» - كلها كانت تقريباً في خط الاتحاديين والقوميين.

ناقش الفصل أيضاً اتجاهات الأحزاب السودانية فيما يختص بمفاهيمها القومية تجاه الجماعات الإثنية والثقافية غير العربية وخصوصاً جنوب السودان. عالجنا أيضاً مواقف الإدارة تجاه جنوب السودان.

هناك افتراض عام بأن الايديولجيات القومية في الدول الاستعمارية «تتناسب مع الدول التي تحتلها». ليس هذا الافتراض بالضرورة صحيحاً. وهذه الدراسة تصرح أيضاً بان بعض المناطق لا توجد بها بالمرة أيديولجيات قومية - مثلاً جنوب السودان وحتى عندما تكون هناك ايديولجية فهي قد تهتم بقضايا ليست مطروحة في الدول الامبريالية، مثل العروبة والأفريقانية - مثلاً حاول هذا الكتاب دراسة هذه القضية في الجزئيين من البلاد التي احتلها الحكم الثنائي. («المناطق المقفولة» بواسطة الإنجليز، والأسلمة بواسطة المصريين) كل الأحزاب السياسية التي نشأت قبل الاستقلال باستثناء الحزب الشيوعي - سارت في خطى جماعات الابروفيين والهاشماب، أي قامت بتغذية الصراع العربي/ الأفريقي. حتى في مرحلة ما بعد الايديولجية القومية في السودان تحت سيطرة العروبيين، على الرغم من أن الايديولجيات الجديدة مثل الماركسية والأصولية الإسلامية قد وجدت أرضية، إلا أن السيطرة كانت دائماً لإيديولجية «الأفندية».

حزب البعث والناصريين والجماعات العربية الأخرى - بما فيهم أتباع ليبيا - ساروا أيضاً في الخط الذي انتهجه الأفندية بعد نهاية الحرب العالمية الأولي

وسقوط الإمبراطورية العثمانية. نادوا أيضا بوحدة «العرب» وبسيادة الثقافة العربية. لم يبتعد مجال رؤيتهم من العالم العربي. الرؤية «السودانية» بالنسبة لهم هي «نظرة إقليمية ضيقة» و«خيانة للقومية العربية». في محاولتهم لإيجاد أرضية للعمل السياسي في السودان، يقولون بأن العروبة ليست ايديولجية عنصرية: إذ أنها - كما يقولون - لغة وثقافة ومصالح مشتركة، وإذا تعلم الأفارقة اللغة العربية وربطوا مستقبلهم بمستقبل الأمة العربية، فسيجدون نفسهم جزءً من الأمة العربية. ذلك - كما رأينا - هو نفس مفهوم الأفندية بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية وحتى الاستقلال.

(الدفاع عن تعريب غير العرب - أما الأسلمة فقد أصبحت أقل أهمية، لأن الفكرة نبعت أصلاً من سوريا والعراق حيث أن هنالك أعداد كبيرة من العرب غير المسلمين مثل المسيحيين واليهود والصابئة).

الأخوان المسلمون - والذين يطلقون على أنفسهم هذه الأيام أسم «الجبهة الإسلامية القومية» -، هم في الأصل نتاج لتنظيم الأخوان المسلمين في مصر وهو تنظيم أسسه في مصر حسن البنا. من الناحية النظرية هذه الدعوة كانت بشكل أو بآخر تتشابه مع ايديولجية بعث الإسلام التي بادر بالدعوة لها الأفغاني، ولكن تم إدخال تعديلات فيها تحتوي على عناصر أصولية هدامة مستمدة من الوهابين في السعودية العربية وأبي الأعلى المودودي من باكستان. وحدة المسلمين التي دعا لها الأفغاني لشن الحرب ضد الاستعمار الأوربي، خضعت لتعديلات خصوصاً في ثلاثينات وأربعينيات القرن الماضي، في الوقت الذي كان فيه حركات التحرر الوطني تتبنى الايديولجيات اللبرالية والاشتراكية. هذه التعديلات اتخذت طابعاً أصولياً ورجعياً يرفض أي نظام آخر غير الإسلام، ويتهمه بالكفر.

«الأمة الإسلامية»، أمة واحدة، يجب أن يحكمها الكتاب والسنة. وهكذا عندما دخلت حركة الأخوان المسلمين السودان كان شعارها هو: الإسلام هو دين وأمة ودولة».

عموماً، كل هذه الجماعات الايديولجية- باستثناء الحزب الشيوعي- والذي امتد نفوذه في آواخر خمسينات القرن السابق وسط العمال في المدن والمزارعين في الريف، خصوصاً في الجزيرة والمناقل- ولكن ظل تأثيره محدوداً وسط المثقفين-. كل الجماعات الايديولجية- مثلها مثل جيل الأفندية السابق- فشلت في منافسة الطائفية التقليدية، والتي احتوت في الأربعينات والخمسينات عدداً كبيراً من الأفندية- وأصبحت الطائفية هي ممثل البرجوازية الزراعية والتجارية ممثلة في حزبي الأمة والاتحادي الديمقراطي.

هذه الأحزاب الايديولجية- على الرغم من أنها لا تستطيع الوصول في المستقبل القريب إلى السلطة عن طريق الانتخابات- إلا أنه يظل لها تأثيراً في الحياة السياسية خصوصاً الحزب الشيوعي السوداني والجبهة الإسلامية القومية.

كان الحزب الشيوعي السوداني منذ بداية خمسينات القرن السابق - على الرغم من نغمة الأممية العالية وسط الأحزاب الشيوعية العربية - معبراً بدرجة عالية عن «القومية» السودانية. عبد الخالق محجوب، السكرتير العام للحزب والذي أعدمه النميري عام ١٩٧١، كان دائماً يلقي الثناء من كل الأطراف السياسية، لطرحه السياسي الموضوعي، ووضعه لقضية القومية السوداني قبل الأممية (أنظر: محمد احمد محجوب «الديمقراطية في الميزان »). وتظل كتاباته - كما أعلن خليفته في قيادة الحزب- هي الموجهات الرئيسية للحزب، ويمكن

أن تساهم إلى حد كبير في قضية الهوية في السودان.

الجبهة الإسلامية القومية - كما ذكرنا آنفاً - فقد أزداد نفوذها المالي والسياسي، خصوصاً في السبعينيات والثمانينات عندما تحالفت مع النميري، وعلى الرغم من أنها أسست صورتها السياسية في البداية على مهاجمة الطائفية والطرق الصوفية إلا أنها الآن على الاستعداد للانضمام لهم - كما انضمت لنميري تحت نفس التبرير «رفع راية الإسلام» يستمر موقفهم من مسألة الهوية في نفس خط تذويب الفئات غير العربية وغير المسلمة، عن طريق فرض قوانين الشريعة واللغة العربية. يتضح هذا من موقفهم تجاه قضية الشمال/ الجنوب[٥]..

في رأيي أن مناقشة العلاقة بين الشمال والجنوب يجب أن تتم من أربعة زوايا مختلفة. الزاوية الأولي والأهم هي الزاوية الدستورية. يتطلب الأمر هنا معرفة تامة بالقانون والقانون الدستوري على وجه الخصوص، هذه المعرفة التامة لا أملكها. ولكنني كرجل عادي، أتصور بأن كتابه أي دستور للسودان الموحد، يتطلب أن يكون الدستور علمانياً يضمن لكل المواطنين السودانيين حقوقهم المدنية، كما هو معبر عنها في ميثاق الأمم المتحدة. فقط بعد الوصول إلى هذا الدستور، يمكننا الانتقال إلى المجالات الأخرى والتي لا تقل أهمية، ولكن لا يمكن حلها بدور إطار دستوري. هذه المجالات تشمل القضايا الاجتماعية/ الاقتصادية والثقافية والتي تطلب اهتماماً كبيراً ودرجة عالية من التفهم والوضوح. من المؤكد أن الاختلافات الإثنية والتناقضات الاجتماعية النابعة منها لا يمكن حلها فقط بالإجراءات

٥- من المترجم: القارئ بالطبع يعلم بأن الأطروحة كتبت قبل إنقلاب الجبهة الإسلامية القومية.

الدستورية، على الرغم من أن هذه الإجراءات تساعد في بناء الثقة بعد أن كانت معاملتهم تتم باستعلاء لمدة طويلة من الزمن. علاج التناقضات الاجتماعية هو التنمية الاقتصادية المخططة والتي لا تتجاهل بعض المناطق، أو بدقة أكثر التركيز على المشاريع الزراعية والصناعية في جنوب السودان. سيستخدم هذا هدفين:

الأول: ستقوم هذه المشاريع بتوظيف أعداد كبيرة من الناس، مما سيوقف الهجرة إلي مدن الشمال حيث يعيش المهاجرون هناك في الأحياء الفقيرة والأطراف وفي ظروف مهينة.

الثاني: سيخلق هذا الأمر طبقة عاملة تضعف من التركيب القبلي وتخلق قيم ومعايير تساعد في عملية إنهاء المحتوي القبلي للحياة وخلق ظروف أحسن للتكامل.

في الجانب الثقافي يجب مناقشة التعليم بصبر ووضوح. أثبت التجارب ضرورة وضع اعتبار للتعدد الأثيني والتعدد الثقافي. يجب أن تكون المناهج المدرسية مرنة وتضع في اعتبارها حق الناس في ممارسة لغاتهم وارثهم الثقافي، وأن يتعلموا اللغات الأخرى بهدف توسيع آفاقهم وإمكانياتهم على التواصل مع التقاليد والثقافات الأخرى.

لا أعتقد بوجود روشتة جاهزة لتطبيق هذه الحلول التي طرحتها ولكن اعتقد بأن الاقتصاديين وعلماء الاجتماع واللغات والانثربولجيا والسياسة السودانيين يستحقون اعطائهم الفرصة للقيام بدراسات تقودنا في النهاية إلى خلق سودان متكامل وموحد.

هذه الفرصة لن تتاح أبداً في ظل نظام طائفي يعمل بقانون الشريعة وأي قانون آخر غير علماني. ولذلك أعتقد بأنه يجب على علماء القانون والسياسة أن

يركزوا على دراسة تأثير الدين على السياسة وبتأكيد على التطور التاريخي للدولة الإسلامية، لتوضيح الجرائم التي ارتكبتها الأنظمة الدينية ضد المواطنين، وفضح الخطورة التي تواجه الشعب السوداني في الشمال والجنوب، من جراء تطبيق مثل هذه السياسات.


مسطورات
MUSTORAT

المراجع

باللغة العربية

كتب

١/ عبد المجيد عابدين، «تاريخ الثقافة العربية في السودان»، القاهرة، ١٩٦٧.

٢/ أحمد سيد أحمد، «رفاعة رافع الطهطاوي»، القاهرة، ١٩٧٧.

٣/ الأمين عبد العزيز، «التعليم في السودان»، القاهرة.

٤/ خلدون ساتي الحضري، «في الوطنية والقومية»، دمشق، ١٩٤٤.

٥/ إبراهيم الحردلو «العلاقات الثقافية بين مصر والسودان»، الخرطوم، ١٩٨٢.

٦/ محمد عالم، «الشعر السوداني في المعارك السياسية»، القاهرة، ١٩٦٤.

٧/ السيد عبد الرحمن المهدي، «جهاد في سبيل الله»، الخرطوم.

٨/ صلاح الدين المليك، «شعراء الوطنية في السودان»، الخرطوم، ١٩٧٥.

٩/ ابن عمر التونسي، «الإسهام في سيرة بلاد العرب والسودان»، القاهرة، ١٩٣٧.

١٠/ ادوارد عطية، «عربي يروي قصته»، لندن، ١٩٤٧.

١١/ عبده بدوي، «الشعر الحديث في السودان»، القاهرة، ١٩٦٣.
١٢/ محمد ود ضيف الله، «الطبقات»، طبعة جديدة، بيروت، ١٩٨٣.
١٣/ خضر حمد، «ذكريات»، الشارقة، ١٩٨٠.
١٤/ حمزة الملك طمبل، «الأدب السوداني وكيف يكون»، الخرطوم، ١٩٧٢.
١٥/ أحمد خير، «كفاح جيل»، القاهرة، ١٩٤٨.
١٦/ عبد الخالق محجوب، «المدارس الاشتراكية في أفريقيا»، الخرطوم ١٩٦٥.
١٧/ محمد عماره ، «الكواكبي»، دار المستقبل العربي، ١٩٨٤.
١٨/ بشير محمد سعيد، «السودان: من الحكم الثنائي وحتى انتفاضة رجب »، الخرطوم، ١٩٨٦.
١٩/ عصمت سيف الدولة، «حول الإسلام والعروبة»، بيروت، ١٩٨٦.
٢٠/ محجوب محمد صالح، «الصحافة السودانية في ربع قرن»، الخرطوم، ١٩٧١.
٢١/ حلمي شعراوي، «العرب والأفارقة وجهاً لوجه»، القاهرة، ١٩٨٤.
٢٢/ نعوم شقير، «تاريخ وجغرافية السودان»، بيروت، ١٩٨١.

نشرات وأوراق غير منشورة

١/ ت.م عبد اللطيف، «الخيار الصعب»، الخرطوم١٩٨٧.
٢/ أحمد إبراهيم دياب، «الايديولجية والوحدة بين مصر والسودان»، بغداد، ١٩٨٤.
٣/ يوسف فضل حسن، «أوراق مختارة: الدولة في وادي النيل»، الخرطوم، ١٩٨٢.
٤/ معهد الدراسات الأفريقية/الآسيوية: «إفادات شفهية للمتمردين»،

الخرطوم، ١٩٧٤.
٥/ معهد الدراسات الأفريقية/ الآسيوية: «قادة الحركة الوطنية»، ١٩٧٤.
٦/ معهد الدراسات الأفريقية/ الآسيوية: «محاكمات متمردي ١٩٢٤»، ١٩٧٥.
٧/ فاطمة شداد، «الحركة الأدبية في السودان ١٩٣٠/ ١٩٤٥»، الخرطوم، ١٩٨٦.

مواد غير منشورة

١/ الهادي أبو بكر، مقالات غير منشورة: «الوحدة بين مصر وليبيا والسودان»، ١٩٧١.
٢/ حسن أحمد عثمان «الكد»: ذكريات غير منشورة: لدى ابنه عثمان حسن.
٣/ حزب العمال والفلاحين: «المسألة القومية في السودان»، جوبا، ١٩٨٣.

جرائد ومجلات

١/ عرفات محمد عبد الله، »النقد والتحليل»، مجلة النهضة، ١٥ ديسمبر ١٩٣١.
٢/ عبد الله عشري الصديق، «النقد والتحليل»، مجلة النهضة، ٣٠ ديسمبر ١٩٣١.
٣/ محمد عشري الصديق «الأدب الوطني»، مجلة النهضة ٤ أكتوبر ١٩٣١.
٤/ محمد عشري الصديق، «الخلق والمحاكاة في الأدب والحياة»، مجلة النهضة، ٢٩ نوفمبر ١٩٣١.
٥/ كلمة المحرر «مجلة الفجر» الإعداد الأول والثاني والسادس، الجزء الثالث.
٦/ أحمد خير «واجبنا السياسي»، مجلة الفجر/ ١٦ مايو ١٩٣٧.

٧/ محمد أحمد محجوب، «النقد والتحليل» مجلة النهضة ١٥ نوفمبر ١٩٣١.
٨/ حسن شريف «كلمة المحرر» مجلة الحضارة.

مقابلات مع المؤلف

١/ إسماعيل العتباني - أمدرمان يونيو ١٩٨٥.
٢/ الهادي أبو بكر - أمدرمان يونيو ١٩٨٥.
٣/ محمد إبراهيم النور- أمدرمان يونيو١٩٨٦.
٤/ يوسف بابكر بدري- ريدنق أغسطس١٩٨٤.
٥/ حسن زيادة - أمدرمان يوليو ١٩٨٤.

باللغة الإنجليزية

BOOKS

1/ Abbas, Meki the Sudan Question.

2/ Abd al-Rahim, «Imperialism and Nationalism in the Sudan», London, 1969.

3/ Abd a-Hai Mohamed, «Conflict and Identity», Khartoum, 1976.

4/ Abu Hassabo, Afaf, «Factional Conflict in the Nationalism Movement in the Sudan,» Khartoum, 1985.

5/ Albino Oliver, «The Sudan: Asouthern view Point», London, 1970.

6/ Arkell, A.J. «The History of the Sudan from the Earliest Times to 1821,» New York, 1955.

7/ Babiker Bedri, «Memoris», vol.1, London, 1969, Vol.2, London, 1980.

8/ Basheir M. Omer, «Revolution and Nationalism in the Sudan,» London, 1974.

9/ Basheir M. Omer, «The Southern Sudan: Background to Conflict», Khartoum, 1968.

10/ Basheir M. Omer, «Educational Development in the Sudan,» Oxford, 1969.

11/ Brett, Micheal, «North Africa: Islam and Moderization», London, 1973.

12/ Cobban, Alfred, «History of Modern France»؟

13/ Collins, Robert, «The Southern Sudan: 1883 - 1898», New Haven, 1962.

14/ Dally, M .W, «British Adninstration and Northern Sudan», Istanbul, 1980.
15/ Dally, M .W, «Empire of the Nile», Oxford, 1986.
16/ Day, Jhon, «International Nationalism», London, 1967.
17/ Deng, Francis, «Tradition and Modernization», New Haven, 1971.
18/ Deng, Francis, «The Dinka and Their Songs», Oxford, 1973.
19/ Deng,Francis, «Dynamics of Identification», Khartoum, 1973.
20/ Duncan,J.S.R, «The Sudan: A record of Achievment», London, 1952.
21/ Emerson,R., «From Empire to Nation», Cambridge, Mass, 1962.
22/ Fadul,Youssif Hassan, «Sudan in Africa», Khartoum, 1971.
23/ Hain,S.G., «Arab Nationlism», Los Angelos, 1964.
24/ Hamilton, J.A. «The Anglo-Egyptian Sudan», From Withen.
25/ Henderson,K.D., «The Making of Modern Sudan», London, 1953.
26/ Henderson,K.D., «Sudan Republic», London, 1965.
27/ Hertz,Fredrick, «Nationality in History and Politics», London, 1944.
28/ Hill,Richard, «Egypt in the Sudan: 1820 - 1881», London, 1959.
29/ Hodgkin,Thomas, «Nationalism in Colonial Africa», London, 1956.
30/ Holt, P.M., «Modern History of the Sudan», London, 1961.
31/ Kedouri, Elie, «Nationalism in Asia and Africa», London, 1971.
32/ Langely, J. A., «Pan-Africanism and Nationalism in West Africa», Oxford, 1973.
34/ Mackenzui,NSJ. «The First Fabians», London, 1977.
35/ Mahgoub,M.A., «Democracy on Trial», London.
36/ Nancla,B.R., «Modern Indian History», New Delhi, 1972.

37/ Nadabaningi, S, «African Nationalism», London, 1968.
38/ Nehru, Jawahrlal, «India and the World», London, 1936.
39/ Nehru, Jawahrlal, «Autobigraphy», London, 1936.
40/ Olounsala,Victor, «The Politics of Sub-Nationalism in Africa», New York, 1972.
41/ Rustov, Denkwart, «A world of Nations», Washington, 1967.
42/ Robertson, Sir James, «Transition in Africa», London, 1974.
43/ Shibeika, Mekki, «The Independent Sudan», New York, 1963.
44/ Suyder, Louis, «The Meaning of Nationalism», Connecticut, 1968.
45/ Niblock, T., «Class and Power in Sudan».
46/ Tirmaigham, J.S, «Islam in The Sudan», London, 1949.
47/ Wai, Punston, «The Southern Sudanese Problem of National integration», London, 1973.
48/ Williams, Raymond, «Marxism and Litretare», Oxford university press, 1968.
49/ Woodword, Peter, «Condominum and Sudanese Nationalism», London, 1979.

Pamphlets and Un Published papers

1/ Alamin, Nuri, «The Development of the leftist Movement in the Sudan», Occasional Paper, No.20 Institute of African and Asian Studies
2/ Hodghkin Thomas, «Mahadism, Marxism and Messarric Salvation», in Sudan Africa, 1969.
3/ Sharif,Theressa, «The Sudan Conflict: Its history and Development», Khartoum, 1984.
4/ Shaa Aldin, «Devolopment of Sudanese Economy», Khartoum, 1984

5/ Woodword, Peter, «Ambiguous Amin», African Affairs, 77,307-1978, PP.15364-

Unpublished Materials

1/ Al-Amin Nuri, «Roots of Communism in the Sudan», Ph. D. Thesis, Oxford university, 1982

2/ Alhag, Mutasim A, «History of the Nationalist Movement in the Sudan» UN Published Paper Presente at the Conference of the Nationalist Movement in the Sudan, Khartoum, 1986.

3/ Bakhit. J. M., «British Adminstration and Sudanese Nationalism», Ph. D. Thesis, Cambridge university, 1969.

4/ Gadal M. S., «Historical Background of the Sudanese Nationalist Movement in the 19th Centuary», PaperPresented at the Confenence of the Nationalist Movement in the Sudan, Khartoum, 1986.

5/ Houres, Jhon, «Political Leadershipm and Organization in Southern Sudan», Ph. D. Thesis, university of Reading, 1978.

6/ Woodward Peter, «The Sudan, the State and the South», Presented at the American African Association, New Orelans, 1985.

7/ Yashika, K., «The White Flag League», Presented at the Confenence of the Nationalist Movement in the Sudan, Khartoum, 1980.